د. نديم نجدي

# قيامة الفلسفة

## مآل الكلمة في العصر الرقمي



قيامة الفلسفة

د. نديم نجدي

# قيامة الفلسفة

## مآل الكلمة في العصر الرقمي

دار الفارابي



**الكتاب:** قيامة الفلسفة

مآل الكلمة في العصر الرقمي

**المؤلف:** د. نديم نجدي

**الغلاف:** زهير الدبس

**الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان**

**ت: ٣٠١٤٦١(٠١) ـ فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)**

**ص.ب: ١١/٣١٨١ ـ الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧**

www.dar-alfarabi.com

**e-mail:** info@dar-alfarabi.com

**الطبعة الأولى: كانون الثاني ٢٠١٧**

**ISBN:** 978-614-432-691-6



إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن رأي الدار.

**أُنجز هذا المؤلَّف بدعم مِنْ لجنة دعم البحوث في الجامعة اللبنانية**

# المحتويات


إهداء ........................................ ٩

مقدمة........................................ ١١

الفصل الأول: المسوّغات الذرائعيّة لديمومة
البحث الميتافيزيقي في الفلسفة ........................ ٢١

الفصل الثاني: التحولات الدراماتيكية
في مسار الفلسفة ومصير العلوم ........................ ٩٥

الفصل الثالث: التواشج العضوي بين مبنى
الكلمة ومغزى الفلسفة ........................ ١٧٣

الفصل الرابع: هل يتواءم المبتغى الميتافيزيقي للفلسفة
مع المرمى البراغماتي للعلوم الوضعية؟........................ ٢١٩

الفصل الخامس: جدل العلاقة بين الدراية النظرية
والمعرفة الرقمية في عصر التكنولوجيا ........................ ٣٠٥

المصادر والمراجع ........................ ٣٩٣

# إهداء

كان يمنّ النفس في أنْ يصير فيلسوفاً أو أديباً، موسيقياً أو سينمائياً، وفي أسوأ الأحوال سياسياً.

من دون سبب وجيه جداً...!

**إلى الصديق د. حسن ع. منيمنة.**

# مقدمة

تُسْتَدعى الفلسفة عادةً في أوقات الحشر، حينما يجد الإنسان نفسه مصاباً بالعيّ والعجز أمام اتساعٍ أو كثافة، تُعمي البصر عن التطلع إلى ما بعدها، وتطمس البصيرة عن التفكّر في غير الآن... والهنا...، ولأن انسداد الأفق ينذر دوماً بولادة نوع جديد مِنَ التفكير بالذي لم يُفكَّر فيه مِنْ قبل، يمكن لنا تأريخ التفلسف وتحقيبه على عدد الأزمات، أو بحسب المنعطفات الحضارية التي نشهد أخطرها اليوم ماثلاً في الإطباق المريع لوسائط التكنولوجيا على كينونة البشر.

لكن بما أن التحدي في ظرفنا الراهن أصعب بما لا يُقاس مع أية مرحلة تاريخية، انفرج عسرها بعد مخاض تحوّل مِنْ... إلى...، لا مفرّ مِنَ الاستنجاد بالحيِّز المعرفي الذي تمثّله الفلسفة، أقلّه، للتخلّص مِنْ علّة الاستسلام للعلّة!!

فإذا كانت استثنائية الفلسفة تحتاج إلى لحظات استثنائية في التاريخ؛ ها نحن اليوم نعيش أدق اللحظات حرجاً، تجلّى غليانها على شكل استبدادٍ بالحقيقة، حقيقة الاستعاضة عن إلهٍ مأمول بإله متشيٍّء في أزرار، أضاءت شاشة لتطفىء أيّ أمل بغيرها، مع أن الأمل لا يتمّ احتسابه على أساس اختراعٍ تقني أو منجز عقائدي، ولا يُقاس على لحظات سعادة، ستنقضي حتماً، ليحلّ محلها ضجر اجترار اللحظة نفسها. فالأمل ينبري بما تمنّ فيه النفس نفسها،

إذا ما التزمت خيار فكر أو معتقد يشبع توقها إلى الامتلاء، عبر الخشوع لمشيئة إله ناهٍ أو الانصياع لتعليمات سلطان مدبِّر.

فالأمل إذاً، نتاج مترتِّب ما، وهو رهن اتباعنا سلوك، يشيع في النفس غبطة بالذي نظنُّه يساهم في تحقيق غاية مثلى. انطلاقاً من ذلك، قد يُختصر المغزى العملاني لأيّة فلسفة، لا في مقدار تنبؤاتها المستقبلية، ولا في نجاعة تحليلاتها وتفكيكيتها أو تأويلاتها لمعنى ما، إنما بمقدار فتحها لأبواب أمل مشرّع على أفق، ليست العبرة في تحقيق مثُلُه المتعذرة أبداً، إنما بما تنطوي عليه الفلسفة مِنْ حَذَرٍ وحيطةٍ شديدَيْن، كيلا يسوِّغ فكرها أفعالاً شريرة على أمل تحقيق غاية خيِّرة.

ثمة عائقٌ بنيويّ متأصّل في أسلوب تعبير الفلسفة عن مرادها، عبر كلمة، لا بوصفها وسيلة، إنما كمقام أنتج ميتافيزيقيا متصلة بالمؤدى السيميائي للغة، فتحت في الماضي آفاقاً معرفية موثّقة بطريقة التأمُّل في الذي لم يعد مُتاحاً التفكير به حينما نقرأ الكلمات نفسها مِنْ على شاشة (الكومبيوتر) اليوم. فلما كانت الفكرة تتمثّل في كلمة، منذ أن بدأ التفلسف يتخذ طابعاً تأملياً بما بعد الطبيعة... وما بعد العقل... وما بعد... إلخ، من الطبيعي أن يتبدّل موقع الكلمة ويتغير معناها، عقب انزياحها عن مركزها لمصلحة صورة استبدّت بالمعنى إلى درجة، صرنا نفتقد معها حيّز التفكير في الاحتمال والافتراض بما بعد الأشياء كلها...

في البدء كانت الكلمة، وقد مثّلت وجه الحقيقة الناصعة عند جمع غفير من المؤمنين، بأن كلمة الله لا تُضاهى، سواء أتجسَّدت في كينونة السيد المسيح، أو أُنزلت على العالمين عبر قرآن كريم، أتفوه بها فلاسفة الإغريق

عن عالم مفارق للمادة، أو نطق بها فلاسفة ما بعد الحداثة، نقضاً أو نقداً، مِنْ أجل تشييد صرح تنويريٍّ بديل عن ميتافيزيقيا الطبيعة وميتافيزيقيا الدين، عماده عقل خالص وركنه كلمة صافية.

حافظت الكلمة إذاً على محوريتها في التدليل على معنى جامع، بقي حبيس لعبة اللغة في إحالة المرادفات والاشتقاقات إلى ما أبقاها مستحوذة على غواية متأصلة في أساليب المراوغة والغمز واللمز والتأويل، وكل ما مِنْ شأنه التعبير عن اختلاجات الذات وانفعالاتها غير المحدودة في نطاق جزمٍ محدد، ولا في إطار نهيٍ معين.

لا نستطيع أن نفكّر بلا كلمات، كأن نتلو شعراً رقمياً أو فلسفة حسابية. يقترن التأمل والتخيّل إذاً، بأسلوب التعبير عمّا تخيلناه وتأملناه من منظور كلماتٍ، حوّلت المشكلة مِنْ منطق التأمّل بذاته إلى أسلوب تمثيل ما تأملناه في كلمات محدّدة.

لقد أضحت السخرية مِنَ المتفلسفين في عصرنا هذا، موضة رائجة لدى جيل واسع مِنَ المتكمبيوتريين (مِنْ كومبيوتر)، هؤلاء الذين ملّوا اللف والدوران، وأضناهم الانتظار كما أتعبهم التمعّن في المدلول التأويلي للغة، لم تعد تأسرهم جمالية أوزانها الإيقاعية، ولم تعد تؤنسهم لعبة التفتيش عن مقاصد كلماتها، بعد طغيان عالم الصورة الذي احتل حيّز الأحلام والمرتجيات التي كانت تزوّد الإنسان بترياقٍ؛ لا يهم ما إذا كان شافياً أو مخدراً، طالما أنه يزيل عن كاهل الإنسان كدر الحقيقة المسمومة بمعرفة أننا لن نستطيع أن نعرف أبداً.

ومَنْ قال إن الفلسفة تستنكف عن الموضة، رغم أنها متمردة ومشاكسة بطبيعتها، لا تجاري السائد ولا تهادن القائم، إنما تبحث عما سيتحوّل إلى موضة رائجة، بديلاً عن موضة زائلة. تتسم الفلسفة بتبدّل موضوعاتها حسبما

تمليه ضرورات البحث عن السبيل الأمثل للوصول إلى السعادة. إلا أن ثمّة حيّزاً ثابتاً، لن يفسده تبدّل محور الفلسفة وهو متمثل بغايتها التي تستدرّ حلاً للمعضلة إياها، التي ما فتئت تتكرّر على لسان فلاسفة كُثُر، نقضوا بعضهم بعضاً، إلا أنهم لم يتحرروا مِنْ همّ الكلمة التي فرضت على كل واحد منهم السعي وراء ميتافيزيقياه الخاصة، حتى أعتاهم نقضاً للميتافيزيقيا انزلق بمؤدى التعبير عمّا يريد قوله عبر لغة، تنطوي كلماتها على معانٍ ميتافيزيقية منبثّة في مدلولاتها، منذ أنْ اعتُمِدَت الكلمة سبيلاً أوحداً في البحث عن السبب اللابشري لوجود البشرية. وهنا تكمن قوّة الفلسفة، لا بل هذا الذي سوّغ وجودها على مدى تاريخٍ طويلٍ من المزاعم التي أخفقت في إحقاق المطلق. غير أن ذلك لم يثنِ دأبها المشحون بهمٍّ تبدَّى فيه الخلاص بصورة انطفاء في عالم المثل مرةً، وفي واجب الوجود مرات، في ماهيّة عقلٍ ترانسندنتالي حيناً، وفي ديالكتيك عقل صاف حيناً آخر، في إرادة القوَّة طوراً، وفي كينونة الانفعالات الذاتية طوراً آخر.

قد يخطر على بال القارىء سؤالٌ وجيه عن سبب هذا الجنوح المفرط نحو التنقيب عن مكمن الثبات الميتافيزيقي في كل الفلسفات التي زعمت تحولاً في مناهجها وأهدافها؛ ما يعني الاستفسار عن جدوى التركيز على الثابت الذي يجمع فضيلة سقراط بعدمية نيتشه، أو مثالية أفلاطون بوجودية هايدغر، أثناء تجوالاتنا التاريخية على تحولات الفلسفة الرامية إلى التقاط الحقيقة التائهة أبداً، كما السؤال عن موجبات الجهد المبذول في التعرّف إلى نظريات تاريخية، بحثاً عمّا يساعدنا على تناول قضية راهنة جداً.

إن الإجابة هنا قد تنطوي على دلالاتٍ تأويلية، لا تُرضي أصحاب العقل الرياضي، ولا تُقنع السواد الأعظم مِنَ الناس الميّالين بطبعهم إلى التسليم بمانوية تقسيم الواقعي عن المثالي، والديني عن الدنيوي، والجسدي عن

الروحي، وبكل التصنيفات التي تسهِّل مِنْ عملية إيمانهم الديني القائم على دعامة انحيازهم للخير ضد الشر.

مِن هنا وجدنا أنَّ الملاءمة المتوافرة في هذا النوع مِنَ التفكير الفلسفي عما هو استراتيجي حصراً، يُعيننا، أقله، على التفكير بمآلات ظرف استثنائي يتسم بالتحول، على غرار كل التحولات الحاصلة قبيل أي منعطف حضاري، خصوصاً وأن البشرية في زمن (الأنترنت Internet) تعاني مخاض ولادة عسيرة، تبدّت على شكل حيرة وخوف، أو قلق على مستقبلها المسدود ببريق شاشات صغيرة، ألهت الإنسان عن نفسه، لكنها لم تنسه حقيقة وجوده في هذا الوجود اللامتناهي.

إن الدالة هنا ليست ميكانيكية؛ إذ من السذاجة أن نستجدي الفلسفة للتدخُّل مباشرة، كي تحل المعضلة المتمثلة بالإطباق التكنولوجي على وعي البشر، رغم الامتياز الذي يمتلكه عارف الفلسفة الذي ينظر ويتفحص الواقع الراهن، لا مِنْ الموقع نفسه الذي ينظر إليه المنبهر ببريق إشعاعات تكنولوجية، أعمت بصر كل المشدوهين بها، ممن لم يتحصّلوا على خميرة زادٍ فلسفي، تحيل النظر والتفكير بالأشياء إلى غير مَنْ ينظر إلى الأشياء بلا تفكير.

أن تتفكّر في الواقع الراهن بعقل خاوٍ من الخميرة المتحصّلة جراء معرفتك تحليلات كانط وتحذيرات هايدغر مثلاً، لا يؤتي النتيجة نفسها التي تخلص إليها قراءتك للواقع نفسه بُعيد فهمك لفلسفتيهما. قد لا تدلك الفلسفة على مكمن العلة، إنما توشي إليك وتحذّرك مما لا يجب اتباعه، كي تتحصل على ما لا قدرة لأحد على التكهن به.

ورغـم ذلك فـإنّ الافتراض الـذي حكم صيرورة بحثي عن المكمن الميتافيزيقي عند كل الفلاسفة الذين ادعوا مناهضتهم للميتافيزيقيا، أملاه اقتناع راسخ لديَّ بأنّ الإنسان المحدود، لا يمكن أن يتصالح مع لا محدودية

هذا العالم المترامي؛وذلك لأنه محتاج في قوامه إلى غير الملبس والمأكل والمشرب، وإلى غير الاعتراف وتحقيق الذات واغتراف اللذة، و... و... إلخ، ولكي يحيا راضياً مطمئناً إلى ما هو فيه، فهو محتاج بالضرورة إلى الإيمان بميتافيزيقيا متناسقة ومتلائمة مع ظروف واقعٍ تكنولوجي، أسبابه مغايرة لتلك الأسباب التاريخية التي استولدت ميتافيزيقيا الإغريق، وميتافيزيقيا الأديان، وميتافيزيقيا العقل الديكارتي.

ويمكن اعتبار كتابي هذا بمثابة دعوة إلى البحث عن الكوابح المُرضية التي يحتاجها إنسان (الأنترنت) كي يركن إلى اقتناع، ينقذه مِنْ تيهه الروحي - السيكولوجي، الآخذ في الازدياد مع كل اختراع، يقدِّم له إلهاءً عابراً، كي يسرق منه في المقابل رضىً أحوج ما يكون إليه، بعد هذه الفجوات النفسية والوجودية التي ألمّت به، لتصيّره كائناً استهلاكياً، يحيا في نعيم منغّص بالقلق والأرق مما هو فيه.

ربّ قائلٍ أن هذا الكلام إسقاط ذهني متصل بالفروق البنيوية بين الأجيال، جيل الأمس الذي يتحسّر على ماضٍ جميل، ليس لأنه أجمل، بل لأنه يتسق مع الحالة التي كان يزهو فيها الشباب بأنفسهم عندما كانت تشغلهم موضة مغايرة عن موضة جيل اليوم المأخوذ بلذة الاتصال والتواصل مع الآخر، من دون مترتبات استقباله والترحيب به ومراعاته أو الالتزام بمعايير الضيافة التي من شأنها أن تكبّل الأنا باعتبارات مرهقة، أحالت الآخر جحيماً (بالمعنى السارتري) لمجرّد أنه موجود إزاء الأنا التي من واجبها أن تحترم الآخر وتراعي وجوده، كما عليها أن تخضع إلى إملاءات تقاليد اجتماعية مرهقة، ترغب في التخلّص منها، توقاً إلى حرية النأي بالنفس عن العالم وأشيائه، كي تغترف لذّة العيش بلا مسؤولية.

ثمة عواقب وخيمة لهذا التبدّل الدراماتيكي في الاعتماد على سبل التواصل والاتصال الإلكتروني، وإذا ما صحّت النتيجة التي خلص إليها رئيس مجموعة (سلايت - Slight جاكوب ويسبرغ Jacob Weisberg في مقالته المنشورة في نيويورك ريفيو أوف بوكس- the newyork review of books بتاريخ ١٥/ ٢/ ٢٠١٦)، من أن الرسائل النصية توهن القدرة على الانفصال عن الأهل، وتعترض سبل التقدم نحو سن الرشد، وقد يتحوّل كل ذلك إلى ذريعة للتنصُّل من مصاعب الحياة الحميمة، نتيجة عجز الشبان عن تحمّل الانفراد والعزلة؛ والذي مِنْ شأنه أن يبدِّد قدرتهم على التعاطف، لأنّ القدرة على تحمّل الوحدة هي الباعث على مساعدة الآخرين. وإذا ما أضفنا الحقيقة المفجعة التي خلصت إليها الإحصاءات المُنجزة مِن قبل أستاذة الدراسات النفسية والاجتماعية في معهد ماساشوستيس للتكنولوجيا (شيرين تيركل - Sherryne Turkle) عن تلامذة مدرسة ثانوية في نيويورك، يتفادون النظر مباشرة إلى مَنْ يكلمهم ويكلمونه، وهؤلاء التلامذة يكادون لا يفهمون العبارة بلغة الجسد ومصطلحه، ويرهقهم الإصغاء إلى مدرسهم، ولا يسعهم الإقرار بأنهم ربما جرحوا من كلموه، حتى إنهم ليسوا قادرين على إرساء صداقة قائمة على الثقة المتبادلة، وهذه كلها مِن أعراض التوحّد، بعد أن تقلص التعاطف والمواساة بنسبة ٤٠٪ عن مستويهما قبل ٢٠ عاماً بين أفراد عينة تلامذة ثانويين، اختُبِروا بواسطة الروائز النفسية نفسها. هذا يعني أننا بتنا نشهد ولادة عصرية لإنسان مهجّن بكل الأسباب التي جعلتنا نترحّم على ما كان قد تمخض عن عالم الأجداد من سبل ارتكزت على لغة، عبّرت فيما مضى عن انفعالات إنسان تأمّل في الوجود وانفعل بإبهاماته على نحو ما تفبرك في نظريات تاريخية، شيّدت عالماً متسقاً مع الحالة التي أتاحت وعينا به.

فالكلمة التي تناول فيها الإنسان الوجود، عبّرت عن الحالة التي انفعل بها الإنسان بالموجود؛ حيث كانت تنطوي في الماضي على معانٍ شاعرية، عكست المبتغى التأملي لصاحبها، بينما تفتقد اللغة الرقمية اليوم، الرحابة التي مِنْ شأنها أن تحمل القارىء على تأويل معنى الكلمة بحسب ما تمليه عليه جوّانياته الذاتية.

لذا، لمّا حاز الإنسان العصري على وسائط تواصل رقمي غريبة تكنولوجياها عن كلمات لغة متأصلة مع الحالة التي كان يستشعر فيها القدماء التفكر بعالم المثل وعالم الآخرة و... إلخ، مِنَ الطبيعي أن تضمر انفعالاته العاطفية، وتتقلص قدراته التأملية إلى درجة، يكاد يفقد معها المرء القدرة على تفسير الإيماءات الإنسانية والإيحاءات الشاعرية، إلى أن صار يُحكى عن عجزه عن فهم لغة الجسد ومصطلحه.

ففي ظل هذه الخسارات المعنوية الفادحة، مِنَ الطبيعي أن نستدعي الفلسفة، مِنْ أجل الحدّ من تدهور الانفعالات، عبر إحياء جذوة التأمل، والتفكير في السبيل الأمثل لخلق شيء مِن التوازن المطلوب بين قديم الكلمة وجديد التكنولوجيا، بين ما نريده... وما لا إرادة لنا فيه.

ولأن الفلسفة لا تقدر أن تقول تأملاتها أو تفكراتها إلَّا عبر الكلمة، فحماية الكلمة مرادفة لحماية الفلسفة، والذود عن الفلسفة إنما هو ذودٌ عن الأمل المتمثل بالحيّز الاحتمالي لمستقبل واعد بعالم أفضل.

وعلى غير صعيد، يجدر بنا الإشارة إلى ما قد يواجه القارىء أثناء تصفحه فقرات الكتاب من تكرار للمعنى بصيغ مختلفة، لا نقول إن ذلك يعبّر عن حاجة أو قدرة على إعادة التذكير مراراً وتكراراً بثيمة سجال لديه اشتراطات وموجبات، فرضت عليَّ ههنا التذكير مراراً بتوجسات فلسفة ما بعد الحداثة من مفاعيل الراديكالية على أي واقع مجتمعي، وأيضاً أملت عليَّ الإشارة

المتكررة إلى حذر الفلسفات غير النسقية من التجريدات النظرية التي تحول دون الانغماس في وحل الواقع، وبالتالي دون التفكير بعلّة العيش ومؤداه، و... و... إلخ.

إنما يكون التكرار برمته شرطاً رئيساً للتفلسف الآيلِ إلى سجال قضية معقدة، تحتاج إلى إشباعٍ تفحصي، من النوع الذي نطلق عليه، كتابة نسقية، لا أميل إليها، إلا أنها فرضت نفسها عليَّ بقوّة منطقها السالب لإرادة تمردي على كل نسقٍ لا يقنع عقلي، ولا يستهوي انفعالاتي.

إن صدمة النشء الطالع من إصرار أمثالي على التفلسف عبر مطوّلات نظرية، لهي تعبير عن انحياز قارىء مدوّنات الفايسبوك إلى الابتسار والاختصار، وإلى التسلية واللهو في زمن قياسي وبسرعة خاطفة، لا تناسب موجبات التأني والصبر عند قراءة كتاب فلسفي في زمن غير فلسفي.

فالصدمة تلك، توازي دهشتي بهذه التحولات التي استفزّت فيَّ نخوة الدفاع عن التنظيرات التي باتت تثير سخرية «الفايسبوكيين»، مع الأسف.

# الفصل الأول

## المسوّغات الذرائعيّة لديمومة البحث الميتافيزيقي في الفلسفة

إن استغراب الأربعين طالباً جامعياً سؤالي عمّ إذا كان ثمة واحد منهم لا يستخدم الـ«الواتس آب- Whatsapp» على هاتفه الجوال، يعادل دهشتي، أو الأحرى، حجم صدمتي بأنّ أياً من هؤلاء لم يقرأ كتاباً واحداً في حياته طوعاً، أكان في مجال الأدب، أم الفن والفلسفة، أم العلم... إلخ. ما يعني أننا نشهد اليوم تبدلاً دراماتيكياً، إنْ لم نقل قطيعة نوعية على مستوى أسباب تحصيل المعرفة، لا بالمعنى الذي أثار حفيظة الآباء والأجداد وكل من اتصف بصفة الحرس القديم؛ مع مَنْ اقترنت عنده المعرفة بصورة كتاب جامع للعلوم وموثّق للمعلومات، كمحتكر وحيد لسرّ الكلمة فحسب، إنما بالمعنى الذي يجعلنا نسأل عن مآل المعرفة النظرية، نتيجة اكتساح العلوم التطبيقية الهائل ووسائل المعرفة الرقمية في عالمٍ، أمسى فيه الاتصال والتواصل التكنولوجي سمة أساسية لدخول الإنسان في عصرٍ يعجّ بالتناقضات، أو التعقيدات التي انبثقت من التشابك الحضاري والتداخل السوقي.

## الرهان المتجدّد على التكنولوجيا

إن المشكلة هنا، ليست في مبدأ التبدّل نفسه، إنما في مفاعيله، وفي وتيرة تطوره السريع إلى درجة، تجعل من كل تروٍّ في قراءة مؤثراته، بمثابة تخلّف عن متابعة اطّراداته المترامية على نحوٍ، قد يؤدي بنا إلى تشكيك مغلوط، في العلاقة الجدلية المفترضة بين تقدم العلوم التطبيقية من جهة، وتطور المعرفة النظرية من جهة ثانية.

وفي هذا السياق، إن التّحدي المطروح على الفلسفة في يومنا هذا، لا يرتبط بالإجابة عمّا يمكن أن يحصل لإنسان الغد، على ضوء هذا التغيّر النوعي في أساليب عيشه وأسباب معرفته؛ فالتحدي يكمن في الدفاع عن حصن الفلسفة، وأدائها في العيش ضمن نطاق كلمة، نشهد أفولها شيئاً فشيئاً، كما نشهد انضواءها خلف تعبير من نوع آخر، تجسّد في لغة رقمية مرتهنة بابتسار الجهد واختصار الوقت، بما لا يسمح «للسيمياء»، ولا لاحتمال الغمز واللمز، ولا حتى للتأمّل والتخيّل الرّحب في ميتافيزيقيا الحب والخلق، والسعادة والتعاسة، وكل ما يجعل من التأويل دينامية أساسيّة في الفكر الفلسفي.

وبهذا المعنى، لا أتعرض للفلسفة كمفهوم، ولا أناقش وظيفتها أو دورها، ولا ما إذا كانت خطاباً راديكالياً تغييرياً، أو طرحاً يوتوبياً لمشاريع أيديولوجية بديلة، ولا يهمني ما إذا كانت نقداً للقائم، أو إثباتاً، أو دعوة للمأمول، ولا ما إذا كانت مسؤوليتها الأخلاقية تفرض عليها التصدي للخلل المريع بين التعبير وأدواتـه؛ كما لا أرمي إلى التساؤل أو الإجابة عما ستؤول إليه الأمور السياسية في القريب العاجل، مع أن مثل هذه المهمات ينتمي إلى ما أبقى الفلاسفة حبيسي قول داخل قفص لغة، اتّسمت منذ نشأتها بخاصّية التأمل والتفكير في قضايا، حافظت من خلالها على شيء من شاعرية الدهشة الأولى، بدءاً من ميتافيزيقيا الطبيعة والدّين... وصولاً إلى ميتافيزيقيا العقل ...

كما من ميتافيزيقيا البناء القيمي...، إلى ميتافيزيقيا هدم الأخلاق... إلخ. إنما لكل ما أسلفت، مع ما يتعذر الإفصاح عنه بصراحة التعبير عمّا يتيحه الكلام السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي استنجد بالفلسفة كخطاب متمكن في استنباش المقصي والمهمل من هذه المجالات والميادين كافة.

لعلّنا نعيش اليوم في زمن من نوعٍ آخر بكل المقاييس، إن من حيث الوتيرة المتسارعة لحركة استلبت وقتنا وحشرته بحيّز استهلاكي، لا مجال لمقارنته باليوم الذي كان لدينا فيه مجال واسع للتأمل في ما بعد الطبيعة... وما بعد الدين... أو في ما بعد العقل... وإن من حيث انفعالنا بالإرث المعرفي القائم على ما آلت إليه دهشتنا الأولى بكل مساراتها وتفرعاتها، ما يجعلنا نظن أننا نعيش في زمن الدهشة الثانية، جراء هذا الطوفان الهائل الذي غمر عالمنا بتجديدات معرفية، أغلقت باب الأمل على ما لا يمكن تحقيقه بأفضل من الّليبرالية والديمقراطية المتحقّقة في نظم رأسمالية غير عادلة، من حيث توزيع الثّروة، تلك التي يتنافس عليها سبعة مليارات نسمة. حتى بات أي تفكير في غير السلطة والمال ضرباً مِنَ الانتماء إلى اللاواقع الأفلاطوني الذي صار يقترن في عيون جيل «الواتس آب»، بصورة إنسان يقرأ كتاباً ورقياً.

إن هذا ليس استشرافاً لما قد يحدث بعد مئة سنة أمام ما نشهده من إرهاصات تحوّل نوعي، ليس بالمعنى الذي ساقه فوكو عن الولادة المعرفية للإنسان وانقطاعاته، حسبما تفرضه المراحل الزمنية لتمثيل الأشياء عبر لغة، عبّرت أكثر عن إمكانات تفكير الإنسان، خلال القرنين الثامن والتاسع عشر، بطريقة تدل على الشروط الممكنة لتفكيره هو في المفكّر فيه.

ولما كانت قيمة التوقعات التي روّجها فلاسفة التاريخ، والتي تقوم على تفسير الإشارات الممهدة لما سيحدث في المستقبل، قد انطفأت نتيجة تسارع الأحداث وتفاقمها على النحو الذي جعل التنبؤ ضرباً من التخمين بألعاب

النرد، بات من غير الجائز أن يدّعي الإنسان ويتباهى بقدرته على الإمساك بناصية المعرفة الكلية، ولا الإلمام بتاريخها ما دامت القطيعة النسقية قد حصلت اليوم فجأة، مِنْ خارج نطاق توقعات فلاسفة كُثُر، زعموا أن للفلسفة دوراً استشرافياً لا تشخيصياً. فإذا كانت معرفة الإنسان الوضعية تحدّها الوضعية التاريخية لذاته العارفة، فإننا نعيش، عوداً على بدء، تكراراً لمشهد الأفول نفسه، ومن ثم الانبلاج، فالولادة والموت. فعند كل مستجد وطارئ، تبرز إمكانية التفكير مجدداً، في ما تم التفكير فيه سابقاً... وإذا ما صح قول ميشال فوكو أنه «عندما كشفت العلوم الإنسانية اللاوعي كموضوعها الأساسي... بينت في الوقت ذاته أنه يتبقى دائماً شيء ليتفكر به في ما تم التفكير فيه على المستوى الظاهراتي. وعندما كشف التاريخ مبدأ الزمن كحد خارجي للعلوم الإنسانية، أظهر أن كل ما تم التفكير فيه سوف يفكر فيه مجدداً فكر لم يولد بعد..» [1].

فهذا يحتم علينا التساؤل عمّ سننهمك فيه مجدداً، عندما تتّضح الصورة وينجلي المشهد العصري، كاشفاً عن مخلفات إعصار تكنولوجي وثورة بيولوجية، أطاحا البنيان المعرفي للإنسان الذي كان معتداً بنفسه، ما قوّض كل الأسباب التي جعلت من اللاوعي مثلاً، يحتل حيّزاً واسعاً في صدارة البحث عن المعرفة. فاللاوعي بات يعد اكتشافاً، فرض بدوره إعادة النّظر في المفكَّر فيه على مستوى العلوم الإنسانية. فكيف إذا صارت العلوم الإنسانية نفسها موضع سؤال متصل بالاكتساح الرهيب لتكنولوجيا المعلومات ومشتقاتها لتدفع اللاوعي إلى مصير الاكتشافات المتقادمة نفسها، أمام ما ذهب إليه علم

(١) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من الباحثين، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٩-١٩٩٠، ص ٣٠٣.

الاستنساخ في تقويضه لآليات تشكّل أسس اللاوعي على بداهة نشأة الإنسان في كنف عائلة مكونة من أب وأم...؟؟

نسوق هذا الكلام، للإشارة إلى التبدلات الانقلابية في القضايا التي شغلت الفلاسفة مدَّة كانت طافحة خلال القرنين «اليوتوبيين» بقدرة العقل على الحل. فبعدما أثبت الوعي العلمي نجاعة في مجال الاختراع، ظن الإنسان أن لديه أيضاً مقدرات كافية لاكتشاف المعضلة الميتافيزيقية؛ لكن لمَّا عاد وخاب أمله بالمعرفة العلمية في استكشاف اللغز الميتافيزيقي، لعدم التلاؤم بين الوسيلة والغرض؛ إذ كيف بمتغيرات المعرفة العلمية أن تمسك بناصية حقيقة ماورائية ثابتة، ليست من صنف المعرفة العلمية، ولا تقع في مجالها، بل هي تنتمي إلى فضاء الإيمان بميتافيزيقيا الطبيعة...، أو الله...، أو العقل... إلخ؟

تجدر الإشارة هنا، إلى أن الخيبة بمنجزات الفلسفة الحديثة كانت أكبر من سابقاتها، وأكثر فداحة من كل المراحل السابقة، لأنها تعكس حجم الآمال التي كانت معلقة على مقدرة العقل في استكشاف اللغز الوجودي الكبير. لذلك أعقب الفشل في إتمام المهمة، تشاؤم وسوداوية، أخبرتنا عبرها الفلسفة الوجودية، أن الإنسان كائن ضعيف ووضيع، وعليه بالتالي أن يتصالح مع نقصانه ومحدوديته التي لن يصل معها إلى أكثر من الاعتراف بعجزه عن الوصول إلى اليقين. من هنا، بات الإعلان الصارخ عن موت الله في فلسفة نيتشه بمثابة إشهار فاضح لأفول الفلسفة وتداعي وظيفتها التي كانت منصبة على استكشاف معرفي، ينتمي إلى إرث فلسفي عريض، بدأ مع الإغريق الأوائل وصولاً إلى تاريخ هذا الإعلان المأتمي الذي يعبّر أكثر عن خيبة الإنسان وانغشاشه بظنونه.

أو قُلْ إن «موت الله» هو نهاية لتاريخ إنشاءات فلسفية كانت محكومة بأمل الوصول إلى «نيرفانا» النهايات السعيدة، كما الخلاص من التخبط في يمّ جهلنا بالعلّة الأولى. ولأن الفلاسفة على ما يقول نيتشه، «كانوا يتعاطون الفلسفة في أحيان عدة تحت تأثير السيطرة المتوارثة لتلك الحاجة الميتافيزيقية المزعومة، فقد وجدوا أنفسهم ينتهون إلى آراء لها في الواقع قرابة واضحة مع الآراء الدينية»[1].

في هذا المعنى، بات موت الفلسفة، بمثابة نهاية لحقبة الإنسان الموعود بسعادة مرجأة، إلى أن يتحقق شرط الالتزام بما يستحيل الالتزام به. إذ كيف لصفاء التصوّرات الذهنية أن تتطابق مع تشذرات واقع متعدد ومتناقض. ولأن الإنسان مشدود بطبعه إلى رغبة مفرطة في الخلاص التام، لم يستنفد قط جاذبية وعد الحكايات الفلسفية الكبرى والأنساق النظرية المكتملة في وعدها تحقيق الشيء المطلق والسهل، وذلك عبر أيديولوجيات برّاقة، حاكت رغبة العامّة وحاجتها إلى ميتافيزيقيا دنيويّة بديلة عن ميتافيزيقيا الدّين، إلا بعد أن دفعت البشرية ثمناً باهظاً، حيث قضى مئات الملايين ضحية إيمان، فتحولوا بفعله إلى قرابين وضحايا حاجتهم إلى تحقيق المستحيل، عبر أطروحات بسيطة وغير مركبة؛ أي خالية من عورات التناقض والتنوع، على الرغم من مرارة التجربة التي أثبتت بالملموس عقم الانجرار وراء الوعود الميتافيزيقية المغلقة. وإن حافظت على حيِّز الضرورة المؤجلة، نجد أن فئات واسعة قد ردّت سبب التجربة الكارثية للأيديولوجيات إلى خطأ في التطبيق، أي إلى الانحراف عن جادة الصواب، وأحسنهم عزاها إلى فهم مغلوط لمقاصد النظريات الكبرى.

(١) فريديريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٤، جزء أول، ص ١١٥.

لعل رواج الفلسفات الكلاسيكية برمتها يعود إلى طرقها باب الحلول المنجزة، وإشاعتها جواً من التفاؤل الغشّاش بقدرة البشر على الوصول إلى الكمال. لهذا ربما، أُقصيت السفسطائية وقتذاك، لتتحول رمزاً للعدمية والتشاؤم الذي عزز تراثاً من التفاؤل في يقينيات الفلسفات المزدهرة، لأنها تحمل حلاً لمعضلة المطلق. وفي هذا السياق، من المفيد إعادة طرح السؤال النيتشوي نفسه، هل التراث الفلسفي المجبول باليقين، ينتمي هو إلى نوع من الميتافيزيقيا الدينية؟ أم أن لخاصية الجاذبية الدّينية فحوى كامنة في مخاطبة انفعالات البشر وعوزهم، ما دفع الفلاسفة الدنيويين إلى أن يقتدوا بازدهار الوعد الديني ورواج عدله وإنصافه؟

وفي كلتا الحالتين، ثمة تساؤل قديم يتوجب إحياؤه من جديد، سأل فيه ابن رشد عمّ إذا كانت الفلسفة مضرّة لعامة الناس أم مفيدة لهم؟ خصوصاً إذا كان الحكم عليهم مقيداً بحاجتهم إلى ما يريدونه منها؛ لذا، قد نجد تاريخ الفلسفة،هو تاريخ إقصاءات فلسفية مهمة، لفظتها العامة وأهملتها، لتبقى على هامش القول الفلسفي الرائج، حيث كان هذا بفعل إقبال العامة على ما جعل ماركس أشهر من نيتشه مثلاً. وقس على ذلك الكثير من الفلاسفة المغمورين، أو الأحرى، المطمورين في طبقة «الأبستيميه Epistémè» بحسب مصطلح فوكو، الذي رمى من خلاله إلى الحفر في باطن الشيء، ليسبر غور الأسباب الكامنة، أو الأحرى، ليستنبش شروط إمكان المعرفة على ما نعرفه منها، والأدق على ما ظهر وطغى منها. وفي هذا السياق، إذا كان ثمة تراث طويل من المفاهيم والمقولات التي عزّزت النَفَس الأيديولوجي في خطّ فلسفي محدد، لماذا لا نفترض، في المقابل، أن ثمة محاولات خجولة لصعلكة فلسفية، بقيت على هامش القول، لاعتبارات تتعلق بانتصار المتن الذي يستمد كينونته بالضد من الهامش، أو الأحرى، بالضد من قول آخر؟.

## المتن والهامش: صراع فلسفي مضمر

ذلك أن الميتافيزيقيا المتمرحلة بشكل أفضى بها إلى أن تنتحل صفة العدمية مع نيتشه، والوجودية مع هايدغر، تنتمي ربما إلى مسطح مغاير تماماً عن المسطح الذي أبقى الفيلسوف، أي فيلسوف، هائماً خارج نطاق الدائرة الأيديولوجية المهيمنة، فلم يبنِ مفهوماً، ولم يدَّعِ حلاً، ولم يزعم عرفاناً، وهذا بالضبط ما أبقاه بعيداً عن المتناول. لكننا نفترض وجوده بقوة المنطق المعياري لوجود آخر، اقتصر دوره على دعم حجة الفلسفات المهيمنة.

ولعل الفلسفة المعاصرة لها ما يجعلها تنتمي إلى ما يدفعنا إلى تقصّي إرهاصاتها المدفونة خلف ترسانة من المفاهيم الميتافيزيقية التي كان لتبجيلنا إياها أنْ حجبت النظر عن فلسفات ضامرة في أشكال أدبية وفنية احتجاجية، أبقتها مقصية عن جوهر الفلسفات الرائجة. فمثلما أُسدل الستار على الجاهلية لكونها تقف على نقيض من الديانة الإسلامية، ومثلما طُمست الأبصار عن النظر في واقع حضاري غني بمفارقات لها مسوغاتها بالمعنى الأنتربولوجي للكلمة، كذلك حصل مع السفسطائية، وهي معروفة كتهمة، أكثر منها كفلسفة، حيث أضحى وجودها موسوماً بوظيفة عرضية، خدمة للفلسفة اليونانية المتجوهرة كإله، أو قل إنّ السفسطائية كانت موجودة لتزكية حجّة سقراط وتراثه المسيطر علينا منذ تلك اللحظة..!!

قد يتفق المتن الفلسفي (وهو كذلك متن لأنه يزدهر بين أوساط الجماهير)، مع ما تحتاجه العامة من ميتافيزيقيا تتسم بالثبات والنهائية، في حين نجد أسئلة عالقة لدى قلة من الخاصة، وهم أشخاص مهملون لأنهم يميلون إلى مشاكسة الرائج، من غير أن يبتغوا شهرة، تعوضهم الإحساس بمظلومية، قد تكفيهم لتسويغ معنى وجودهم بالضد من قطعان الأكثرية.

لعل المقصود بموت الفلسفة هو انتفاء الهيمنة الكلاسيكية للمتن

الفلسفي، مع بروز اتجاهات كانت مقصية، لأنها تحاكي أسئلة، أكثر مما تحاكي إجابات. فالبنيوية مثلاً، شرعت في تفسير أرق الإنسان المحكوم بوعيه وتصرفه إلى عوامل خفية، ما جعله مستلب الإرادة، كما أن الوجودية هي أيضاً قلبت السؤال من فوق... إلى تحت... حتى يمكن اعتبارها بمثابة صرخة منددة بهذا الوجود الذي أحال الموجود إلى مجرد كائن خاوٍ من القيمة، التي ظن حينها الإنسان نفسه أمام الله بأن لديه معنىً سامياً، وكذلك الظواهرتية التي أحالت الحقيقة كلها إلى زاوية النظر وبالتالي إلى وجهة نظر في الموجود.

فالوجودية قضت على أي أمل في الوصول إلى الكمال، عندما أعادت تذكير الإنسان المعاصر بحقيقته ككائن موجود في نطاق زماني ومكاني، إن توافر له شيء، فليس سوى إمكان الاستعاضة عن محدوديته، عبر أحلام ويوتوبيات ميتافيزيقية، أعمته عن النظر إلى ما يراه شاخصاً أمامه، وأرجأت التفكير في الموجود، لكونها منهمكة في الإجابة عن أسئلة الوجود.

## تحولات وظيفة الفلسفة واحتدام علاقتها بالعلوم

أمام هذا الواقع، لا يسعنا سوى القول بأن زمن الفلسفة الشاملة والجازمة انتهى لمصلحة أسئلة فلسفية، هي بمثابة صرخات منددة بعجزها المتعاظم والمطّرد، كلما اكتشف الإنسان حلاً، وكلما اشتق لنفسه طريق علم، إن علّمه شيئاً، يعلمه حقيقة نقصانه وخواء وجوده في فضاء الميتافيزيقيا. هنا تكمن المفارقة بالضبط، أي في طبيعة العلوم المتفرعة تاريخياً من جذع الفلسفة التي فرخت بنفسها علة لنفسها.

قد ينطبق على الفلسفة ما صحّ قوله على الإنسان «أولادكم ليسوا لزمانكم فلا تخلقوهم بأخلاقكم». فالمشكلة تكمن ربما في إصرار الفلسفة

الكلاسيكية على تخليق (مِنْ أخلاق) المولودين منها بأخلاقها، تملي عليهم النظر في ما نظرت فيه وتطلعت إليه، من باب إبداء الاحترام لمكانتها كأم للعلوم غير الآبهة في تطورها المتصاعد لاحتجاج الفلسفة وتحفظها الناجم عن طبيعة أسبقيتها وأقدميتها، على ما جعلها تظن نفسها وصية على مسيرة أبنائها العاقين.

نطاق العلوم مغاير عن فضاء الفلسفة، وكلما اتّسع نطاق الأبناء، ضاق فضاء الآباء، بسبب الاكتشافات العلمية الآخذة في الازدياد والاطّراد بوتيرة متسارعة، زخّمت من عملية تدمير العمارات العقائدية التي كانت مبنية على نحو متعجرف فوق صغائر الحياة ووقائعها.

فالطلاق، هذا إن كان ثمة مِنْ طلاق بين مسيرة الفلسفة ومسار العلوم، ناجم بطبيعة الحال، عن حتمية التبدلات الهائلة التي كانت قد وفّرت للفلسفة شروط بنية مفاهيمية، لا تتلاءم مطلقاً مع ما نجم عن اطّرادات العلوم ومؤثراتها على مستوى النظر في مدارك المعرفة وأسبابها. ولأن الفلسفة تتسم بعناد فطري، أبت التخلي عن وظيفتها، أو الأحرى، عن مقامها كمرشد روحي للإنسان التائه في مستكشفات علمية، بينت له قصوره عن فهم ما كان يظنه مفهوماً. أما حجَّة مَنْ وصف ذلك بالافتراق الموقت لعلَّة تقع خارج نطاق رغبة الفلسفة وإرادة العلم، مردّها تراث معرفي لصيق، يمنع النظر في حاضر العلم، دون التطلع إلى ماضي الفلسفة. خصوصاً بعدما أخفقت إجابات العلوم عن تلبية طموح الإنسان المتعطش دوماً إلى مثل ما أتت به الفلسفة من وعود متفائلة. لذلك ستبقى الفلسفة ملاذ المحرومين من غبطة الامتلاء، هؤلاء الذين يدفعهم الحنين إلى ماضيها الجميل، إلى استرجاع عدة الفلسفة ووعودها اليوتوبية.

ذلك أن علاقة الفلسفة بالعلوم غير متكافئة، من حيث اختلاف مجاليهما،

حتى وإن كان لنتائج العلوم تأثير في القول الفلسفي الذي قد يعيد تقييم رأيه بالإنسان وموقفه مِنَ الوجود في ضوء استكشاف علم النفس لمفهوم اللاوعي مثلاً. إلا أنه لا نداءات الفلسفة ولا مناجاتها، ولا حتى تحذيراتها الأخلاقية، بمقدورها أن تمنع توغل الفضول العلمي في السير بعملية الاستنساخ إلى حدّه الأقصى.

وإذا ما صحّ القول أن سؤال الفلسفة القديم لا يزال ساري المفعول في وضعنا الراهن على ما ذهب إليه ميشال فوكو في قوله: «ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يفنى فيه كل شيء؟ ومن نحن المحكوم علينا بالموت حيال ذلك الشيء الذي لا يفنى؟ ما الذي يجري حالياً؟ ومن نحن؟ نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حالياً»[1].

يعني أن ثمة إفلاساً أصاب، بأقل تقدير، التاريخ الطويل للكرّاسة الفلسفية الطافحة بتفسيرات ممتلئة، وإجابات مكتملة. فإذا كان هدف الاستيضاح عن الـ«نحن» قد هيمن على تاريخ الفلسفة منذ نشأتها، فالوصول إلى حد القناعة بأن الـ «نحن» ليست بذاك الشيء الذي خلق اعتدادنا بأنفسنا، ينذر بأفول الفلسفة التي كانت محكومة بالبحث عن المطلق الذي لا يفنى، ويحيل بالتالي السؤال إلى: ما الذي يمنعنا عن تقبُّل حقيقة فنائنا؟ ولمَ لا نعتبر الـ «نحن» جزءاً من خضم ما يجري حالياً... والآن...؟!!

ولأن ما يجري حالياً متغير باستمرار، ستتغير إذاً الـ «نحن» على ما يجعل من تبدل السؤال الفلسفي، جزءاً من كينونة وجود الـ «نحن» نفسها. إن البشر لا يُخْتَزلون بالهمّ الوجودي فحسب، مع ما للأرق الوجودي من أهمية تؤثِّر في

(١) ميشال فوكو، همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعينس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ٥٥.

علاقة الإنسان بأشيائه، إلا أنّ لديهم انشغالات يومية تجذبهم إلى ما به يتمتع السياسي بلذة السلطة، والاقتصادي بتكديس الثروة، وما بينهما يغتبط المثقف بسلطة عرفانه بالذي لا يعرفه السواد الأعظم من البشر. هؤلاء المنهمكون في الزواج والإنجاب، ومن ثم الركض المحموم لاستهلاك ما ينجزه العلم من تقنياتٍ تكنولوجية، تلهيهم عن همٍّ صار منسياً بفعل هذه العجقة المهيمنة على وجود الإنسان المعاصر، الذي لم يعد لديه لا الوقت للتفكير، ولا متّسع للتأمُّل. حتى أنه خسر الرحابة كلها تلك التي وفّرت للفلسفة الكلاسيكية فسحة التأمل بالذي أنتج أسئلة فلسفية تنتمي، أو الأحرى، تعكس واقع إنسان متحرر من النزعة الاستهلاكية المُطْبِقَة على كاهل الإنسان المعاصر.

لربما عاشت الفلسفة وترعرعت في ظروف مغايرة عما نشهده اليوم من استلاب مرعب لإرادة البشر وتفكيرهم المنمط بنمط حياة استهلاكية، لم يعد للموت فيها الوطأة نفسها، ولا للعيش النكهة نفسها، حتى صارت قيمة الإنسان برمتها تقاس بمعايير الفائدة المادية من وجوده. فإذا كان وعي الإنسان لنفسه وتفكيره بذاته، يعكس واقع وجوده العيني في زمان ومكان محددين، تنتمي الفلسفة بهذا المعنى، إلى الحيّز الذي كان فيه للإنسان قيمة مطابقة لقيمة البحث عن خلود النفس عند الإغريق، وهي قيمة متفقة مع حقيقة الأيديولوجيات التي اختصرت سبل الخلاص الكلي من شرّ الإنسان بحق أخيه الإنسان في الماركسية مثلاً، وهي ملائمة كذلك للمزاعم التي ادّعت اكتشاف لغز الإنسان ككائن سلطوي مع نيتشه، كما أنها متماشية مع ترنسندنتالية كنط، وجنسانية فرويد... إلخ. هذا لا يعني أنه كان للفلسفة وجود سلبي، فتأثَّرت ولم تؤثِّر في مجريات الأمور، إنما العكس، حيث كانت هي النبراس الدال، على ما اختبر فيه الغرب تطبيق أيديولوجيات متنوعة، اكتسب من بعدها مناعة

ما جعل الفلسفة تقطع صلتها مع المزاعم الأيديولوجية التي لا شر فيما ترمي إليه، إنما فيما تعمد إلى تطبيقه من حلول جازمة، تختزل الواقع وتحيله إلى فكرة ملائمة لمزاعمها الخيرة.

## الفلسفة والبحث عن المعنى التائه

قد نختلف حول مقاصد الفلسفة ومراميها، لا من حيث هي فعل تفكُّر بعلَّة تشخيص المشكلة (حسب معطيات ظروف تاريخية أدت إلى تحقيبها في مراحل ومسميات، قديمة، ووسيطة، أو حديثة) فحسب، إنما جرى الخلاف حول الدافع الذي أدى بأفلاطون إلى البحث عن الحقيقة في تعاليه عن الواقع ووصوله إلى عالم المثل. وكذلك حول مدى مشاكسة فيلسوف كديكارت للمناخ الفكري المهيمن خلال القرن الخامس عشر في شكّه المنهجي الذي أوصله إلى الكوجيتو الشهير، «أنا أفكر إذاً أنا موجود». وأيضاً حول الشروط الموضوعية التي حفزت نباهة نيتشه، وإذا شئتم، استفزّت جنونه، لكي يفترق عن رعيل الفلاسفة المؤمنين بالعقل إيمان المتدينين بالله.

إلا أنّ هذا، لا يعني طمراً للعامل الذاتي، ولا طمساً للموهبة الفردية عند فيلسوف مثل ميشال فوكو، حمل معه وزر الانقلابات المتكررة في مجالات البحث عن الحقيقة، منذ أن وضعت الفلسفة نصب عينيها هدفاً ميتافيزيقياً، تغيّر مرماه مع كل اكتشاف جديد للسبل الواهية في مهمّةٍ مستحيلة كهذه. ولن نتخطى ماركس بالطبع الذي دشن مساحة من التفكير في الأسباب المادّية التي حَدَتْ بأبناء المجتمعات الصناعية إلى أن يفكِّروا في أشيائهم من خلال وعي مختلف مثلاً، بحكم ضرورة اختلاف واقعهم عن واقع أبناء المجتمعات الريفية. وقد تطول لائحة الفلاسفة المتمايزين إلى حدّ يجعلنا نتفق على بداهة اختلافهم في سبل بحثهم، كما في مزاعمهم، بمثل ما نتفق فيه على ائتلاف

الكل في البحث عن معنى وجود الإنسان في عالم شاسع وحياة فظيعة إزاء ميتافيزيقيا كينونة الوجود.

فالفلاسفة كلهم كانوا منهمين بالبحث عن المعنى الخفي لهذا الوجود، بحثاً عن السرّ المفترض من وجود إنسان غير مكتفٍ بوجوده، ولا هو راض عن إرادة تحكُّمه في كائناتٍ أضعف منه. ويمكن القول إنّ اعتداد الإنسان بإمكاناته، ولّد عنده أوهاماً حفزّته بدورها على التقاط ذاك الشيء المبهم والعصيّ على الفهم. وفي هذا السياق، يغدو المعنى المشترك، على اختلاف تفسيراته عند الفلاسفة، هو المحرّك الذي أفضى إلى تأويلات شتّى، منذ ما قبل سقراط... إلى ما بعد أيّ راهنٍ، سيبقى بدوره مهجوساً بالبحث عن المعنى كاصطلاحٍ مرادفٍ لمعنى الكينونة عند (مارتن هايدغر) الذي اعتبر أن قلق الكائن وفزعه أبقياه أسير همّ أولي، هيمن عليه بقوة آسرة، ألا وهو سرّ الكينونة.

ولعلّ علّة اختلاف الفلاسفة حول تقدير واقع هذا الحال، مردّه طبيعة المعضلة التي لن تُحل طالما أننا مرغمون على التفكير، فإذاً نحن عالقون في متاهة ديمومة قدرية، تعكس هي، من خلال قلقنا حيال الكينونة، مستوى تطوّر وعي الإنسان لنفسه ولأشيائه. فالمعنى المستهدف في هذه العملية باقٍ هو نفسه، وإن اختلفت طرق مقاربته التفسيرية، كلٌّ بحسب أريحيته التي وفَّرت لأرسطو مثلاً سبل البحث عن جوهر الكينونة عبر منطق (السبب والمسبِّب)، بينما أفضت المعطيات المتوافرة في عصر (ديفيد هيوم) إلى تقويض العلاقة السببية تلك، مستعيضاً عنها بعلاقة الاقتران، لا بالمعنى الذي ساقه الغزالي لإثبات قدرة الخالق الإعجازية على قلب معادلات العقل كلها، بل على ردّها إلى إيمان الإنسان، وفق الانطباع الذي يولد مع إحساسه بتوالي الأشياء

المتكرِّرة على النحو الذي يجعل من اقتران الحدوث سبباً بين الفعل وأثره، حتى لو لم ندرك القدرة الكامنة في الأجسام، ولم نقدّر مستواها، فإننا معتادون الربطَ بين الحركة وأثرها ربطاً سببياً: «فننظر فقط إلى ترافق الأحداث الثابت في الخبرة. ولما كنا نحس اقتراناً معتاداً بين الأفكار، فإننا نسقط هذا الإحساس على الأشياء، ذلك أنه لا شيء أكثر اعتياداً من أن نعزو إلى الأجسام الخارجية أي إحساس باطني تكون هي مناسبته»[1].

ولعل ما اصطُلِحَ على تسميته بالمحرِّك الأول، عند الإغريق القدماء، وما قيل عن أنه واجب الوجود، أو العقل الفعّال عند الفلاسفة المشرقيين، أمثال الفارابي وابن سينا، ليست هي إلا تخمينات ظنّية، لتفسير المعنى المفقود، أو الأحرى لاستحضار المعنى التائه الذي حافظ في غيابه المتواتر، على الحضور المستمرّ للدافع الذي حرّك كل فيلسوف انبرى لمهمّة استكشاف، تشبه في استحالتها السقطات المتتالية لصخرة «سيزيف».

على هذا المنوال انبنت الإضبارة الفلسفية كتاريخ تصدّ لذاك المعنى الذي زخرت به كتابات الفلاسفة، وعبر اصطلاحات فضفاضة، عبّرت أكثر عن عناد العقل ومكابرته في التصدي لما لا قدرة له عليه. فكانت الحيلة المتربّصة بألفاظ مثل: القدرة، والطاقة، والقوة... إلخ. بمثابة هروب من الاعتراف بعجز الإنسان عن فهم سرّ الوجود المختبئ في العالم «هناك Dasein...» وهو دائم هناك...، إذ كلما أحلنا الـ «هناك»... إلى هنا... يتبدّى عقم ظننا وتتكشف لنا استحالة المهمّة المتمثلة باستجلاب الهناك... إلى الهنا...، خصوصاً إذا ما كان اسم الإشارة هذا، يتخذ صفة مقام يشغل حيزاً لاستيعاب كينونة الإنسان

(١) ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٨، ص ١١٢.

كلّها، وليس تصورات ذهنية بحتة، بحسب ترجمة الباحث فتحي المسكيني لـ هايدغر الذي ورّط نفسه بما بدأه نيتشه من نقد جذري للعقل «أي العقل المتمركز على ذاته الذي اتخذته الحداثة أساساً ومبدأً لها»[1].

حيث انهمّ الفيلسوفان (نيتشه وهايدغر) بحلٍّ جذريٍّ بديل، من شأنه إحلال متعالٍ آخر بعد أفول تعالي الله... وتعالي العقل... على السواء، منذ أن عوّل ديكارت في اكتساب المعرفة على ما هو فطري في العقل، هوذا العقل القادر على اختبار حيّز من يقينياته عبر الاكتساب الحسي، ليبقى للحيّز الآخر (الله والماهية ... إلخ) الموسوم وجوده بوجود عقل، آلية منهجية محددة، تتخذ مبادئه صفة شمولية. وإلا ما كان ليعي الإنسان فكرة تعقله، بعد أن شكّ في كل ما يتعارض مع مبادئ العقل الموجود من خلال شكّنا في غيره، أي من خلال مصادر ومنطلقات تفضي إلى الشك في كل ما لا يفضي إليه الشك بأننا نفكّر...

مروراً بكانط الذي أضفى على ملكات الحكم بعداً ترنسندنتالياً ليطعّم المعرفة العقلية بذاك الإلهام الذي أراد به أن يختبر وجوده، بقدر ما أراد التأكد من وجود المعرفة الحسّية التي وبخلاف ديكارت، لا تتعارض مع الأحكام القبلية للعقل. وبذلك يجسّر كانط بين ملكتي الحكم، الحسيّ والعقلي، حيث اعتبر «أنه على الرغم من أن كل معرفة تبدأ بالتجربة الحسية، فإن الذهن

---

(١) الـ Dasein هو قدرة أصلية على كينونة الهناك الذي بحوزته، من حيث هو الكائن الذي يتعلق الأمر في كينونته بمعنى الكينونة نفسها. الهناك هو نمط (انفتاح) كينونة ذاتنا من حيث هي كينونة في العالم. إن في هذه لا تشير إلى ظرف مكان بل هي نمط من المقام، مارتن هايدغر الكينونة والزمان، ترجمة د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٣، ص٢٠.

البشري يستطيع أن يصدر أحكاماً تركيبية قبلية، لها صحة مطلقة بالنسبة إلى تجربة بشرية مستقبلية ممكنة[١].

وصولاً إلى هيغل الذي ذهب بالتجسير الكانطي بين ملكات الحكم إلى ذروة الحركة الجدلية بين السلب والإيجاب، التي من شأنها أن تبين «الواقع النهائي أو الكون، وهي روح مطلق، تمرّ خلال مراحل من التطور في الزمان وتصبح واعية بنفسها في العقل البشري... (مبيناً عبر منهجه الجدلي) كيف يرتبط كل شيء من حيث المبدأ بكل شيء آخر، ويساعد على تكوين ذلك الكل الواحد... (هذا كله يجري داخل النسق). لكن النسق عنده هو نسق تضميني، بمعنى أن كل طور من أطوار الحجّة يتضمن بقية الحجة كلها... لأن الحقيقة هي الكل. إن الحجة في كل مكان عقلية، لأن «الواقعي عقلي» والعقلي واقعي»[٢].

فالمعنى الذي يتمثّل بالبحث عن الحقيقة في قواعد المنهج العقلي عند ديكارت، وفي ملكات الحكم كسبيل أوحد للمعرفة المطلقة عند كانط، بحثاً عن الروح المطلق الكامن في النسق الجدلي عند هيغل. كل هذه الأمور شكّلت مسبقات ضرورية لإرهاصات التحول المفصلي في فلسفة «شوبنهور» الذي لم يقطع مع مثالية كانط ولاهيغل، بمثل ما قطع (ديكارت) مع فلسفة (أوغسطين) و(توما الأكويني) المدرسيّيْن، حيث اعتبر (شوبنهور) «أن العالم ذهني في تكوينه بصورة خالصة... حيث لا يمكن أن يكون هناك موضوع بدون ذات تدركه... ويتبع شوبنهور خطى كانط في الاعتقاد بأن عالم التجربة البشرية الذي تصفه العلوم ويخضع لقانون الزمان والمكان والعلية، ليس هو

---

(١) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٠، ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١١.

الواقع النهائي، لأنه عالم «الفنومين» Phénomène الظواهر... أو عالم المظهر بحسب تعبير شوبنهور فقط (لذا يجب الكشف عن الطبيعة الحقيقية للشيء في ذاته) عن طريق حدس مباشر، يخترق ستار الظواهر ويسبر غور الشيء في ذاته الذي هو الإرادة. فالحقيقة الواقعية النهائية هي الإرادة، فالعالم ليس سوى إرادة وتمثل»[١]. حتى المنطلقات البيولوجية لشروحات (برغسون)، تلك العاملة على استبصار المعنى الحقيقي للوجود، لم تنفصل قطّ عن النطاق المثالي لأترابه الذين صُنفوا مثاليين في انحيازهم إلى عقل ضامن بذاته لتلك الحقيقة الضائعة، والتائهة خارجه. حيث وصل اعتصاره للعقل إلى حدّ القول: «فإذا استطاع الإنسان أن يستمر في استخدام العقل من أجل حاجات عملية مباشرة، واستطاع أن يسترد إلى الفلسفة شيئاً من النظرة الحدسية في الحياة والديمومة الحقيقية فإن مجرى (الدفعة الحيّة)-وهو مفهوم محوري عند (برغسون)- يصبح أكثر نجاحاً، ويبلغ الإنسان حرية أكثر ثراء وحياة أكثر كمالاً»[٢]. فبالحدس، كإرادة وتمثل عند شوبنهور، ودفعية تفكر حيّ عند برغسون، طفح كيل الرهان على عقل استنفد مع هذين الفيلسوفين كل الإمكانات المتبقية في قعر هذا الوعاء «المخزوق» من أسفله، والذي شكل ملاذاً يوتوبياً لعملية البحث عن المعنى المضمر الذي كان في صميم وظيفة الدين، واهباً للامتلاء والاكتمال الكليين.

## شوبنهور وصدمة خواء المعنى

فمع شوبنهور، بدأت الصدمة من خواء المعنى تأخذ شكل إحباطٍ وسأمٍ من العيش في عالم ليس فيه من شيء حقيقي أكثر من حقيقة الموت المتربص

---

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة... مصدر سابق، بتصرف، ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

بالكائنات الحية كلها. وهو شاخص إلينا في كل شيء، في اخضرار أشجار طبيعة ستيبس بعد حين... وفي نضارة شاب سيشيخ ويموت... هكذا نحيا ضمن دوامةٍ قدرية مشؤومة، تتحقق بها إرادة الحياة. لكن غرابة الإنسان هنا «تأتي تحديداً من التفاوت بين «اللامعنى الإيجابي» الذي يعيشه الفرد ككائن لا دلالة له في الكون. و«المركزية» التي يوليها لنفسه دونما انقطاع...، [ويضيف شوبنهور قائلاً]: على الرغم من صغره، فإن الفرد الذي يشعر بالضياع والتلاشي وسط عالم بلا نهاية يظل يتشبث بموقعه الذي اختاره لنفسه كمركزٍ للعالم»[(١)].

وبذلك يدشِّن شوبنهور حقل معرفة مدنّسة بالاعتبارات السيكولوجية الطاغية على أشياء العالم والمهيمنة على إنسان محكوم بقدر وجود إرادة مطلقة، لا تأبه لصراخ، أو ألم، ولا تكترث لاستغاثة ضعيف وتجبّر قوي، فهي تحيا وسط هذا الصخب والعنف وهذا الانكسار الرهيب. وفي هذا السياق، لسنا بصدد تأويل صرخة فيلسوف مُهْمل كي نحمّله أكثر مما يتحمّل، إلّا أنّ الحقّ يملي علينا الاعتراف بالمؤدّى التأثيري لوجهة بحثه الدؤوب عن المعنى المضمر في هذه الحتمية القدرية السائرة أبداً بهدى إرادة مطلقة، يمكن أن نقيس فعاليتها على بنيوية الفلاسفة اللاحقين، وظائفياً، حيث لا تشابه بين المنطلق البنيوي الذي يفسر مآلات الإنسان والتاريخ. من خلال ربط كل سابق مضمر عندما يطفو ظهوره في نتائج قول لاحق، مع المنطلق القدري لإرادة شوبنهور المتحكمة هي في مصير الإنسان وبؤسه الأعمّ، كتجلّ لإرادة الوجود. إلا أنّ ثمة شيئاً فيهما يبعث على عقد مقارنة غير صحيحة، رغم

(١) كيوم مورانو، شوبنهور، ترجمة فاروق الحميد، دار التكوين، دمشق ٢٠١٣، ص١٥٣.

أن الصلة بين الحيّزين المعرفيين قد تكون منبثّة في إبراز شوبنهور للعوامل السيكولوجية التي كانت مقصية عن الكتابة النسقية في الفلسفة التي تبحث عن حقيقة الوجود، خارج وعي الإنسان واعتباراته. وبأسوأ تقدير، افتتح شوبنهور مجال الانغماس الكلي للفلسفة في الذي كان يُعد قبله شيئاً غير فلسفي.

لذا، قد لا تقنعنا حجّة شوبنهور ولا مسوّغاته التي ساقها من أجل تعويم مفهوم الإرادة المتحكمة بالمطلق في أشياء العالم وحركاته، حتىّ وإن كان الفضل يعود إليه في الإعلان الصارخ عن النهاية المفجعة للمسعى الفلسفي المنهم بالبحث عن السعادة. وبفضله أيضاً انكسر منطق الكتابة النسقية التي احتكرت تاريخ الإضبارة الفلسفية، ليس لهوى ذاتي عند هذا الفيلسوف أو ذاك، إنما بسبب معالجتها لموضوعات الوجود الموجود خارج وعي الإنسان ومشكلاته.

لقد وضعنا شوبنهور وجهاً لوجه أمام الحقيقة المرّة، ناهيك عن أنه تجرأ على إعلان فشل مسعى الفلسفة الباحثة عن السعادة. فهو أضفى على حالة التشاؤم قيمةً ومعنًى مخالفاً للرائج عنه و«إذا كان التفاؤل يشكل المصدر الحقيقي لليأس، فإن التشاؤم هو القيمة العلاجية إذن... داعياً إلى اعتبار كل ألم ضرورياً وكل سعادة هي شكل من أشكال المستحيل[1].

فالبشارة لدى الفلاسفة كانت مفعمة على الدوام بأمل الوصول إلى السعادة، إلاّ شوبنهور وحده مشى بعكس الجميع في دعوته البشر إلى أن يتصالحوا مع الألم الموجود طالما نحن موجودون. فالتشاؤم عنده هو السبيل الأوحد للتخلص من اليأس الناجم عن الإحباط من خيبات التفاؤل الكاذب، ما دامت الحياة ليست بذاك الجمال، والطبيعة ليست بتلك الحلاوة الخلابة.

---

(١) كيوم مورانو، شوبنهور، المصدر السابق نفسه، ص ٢١٧.

لهذا، يصحّ تسمية شوبنهور بالفاتح المغمور لحقل فلسفي مغلق كان على من لم يجارِ سبيل الفلسفة الساعية خلال مسيرتها، إما إلى تفسير الوجود، وإما إلى الوعد بالخلاص منه، وإما إلى تحقيق الغايتين عبر التماهي مع تصورات حلّ مكتمل. حيث بقيت تكابد على تنوع روادها واختلاف موضوعاتها، وتعمل على ذاك الوجود المتاح أكثر من أجل شحن استيهاماتنا باختلاقات ناجعة لوضعيتنا فيه. وحده شوبنهور أمات ذاك المعنى في الفلسفة، معلناً أن وعودها واهية، كوجودنا، بعدما خذلته تمثُّلاته، قائلاً: «إن فلسفتي لم تعطني شيئاً، ولكنها وفرت عليّ الكثير من العناء والجهد في انتظار هذا الشيء...»[1].

وبذلك أحيا شوبنهور معنىً مضمراً خلف الوجود الموجود كتمظهرٍ عصيٍّ على الفهم ما لم ندرك كنه الإرادة وصيرورتها، وكل ما من شأنه معرفة جوهر الشيء في ذاته، انطلاقاً من الإرادة التي أضفى عليها طابعاً ميتافيزيقياً، حينما اعتبرها قد شكلت سبباً كافياً لتفسيرات فلاسفة كثر، حاموا حول الإرادة، ولم يلتقطوا سرها. حتى (كانط) نفسه يقول (شوبنهور): «لم يصل إلى معرفة كون التمظهر هو تصور للعالم وللشيء في ذاته هو الإرادة»[2].

## هل الإرادة عند شوبنهور مشيئة قدرية؟

الإرادة عند شوبنهور، تحوي أسرار الطبيعة كلها، حيث لا مجال للقول من بعدها إنّ ثمة إمكاناً لمعرفة أيّ شيءٍ خارجها. لكن ولما اشترط (كانط) اتصال الذات بالموضوع، ربطاً بين أشكال المعرفة القائمة في الدماغ قبل التجربة... مع المعرفة المحصَّلة بعدها...؛ يكون قد شاد صرحاً ميتافيزيقياً

(١) كيوم مورانو، شوبنهور، المصدر نفسه ص ٢١٧.

(٢) أرتور شوبنهور، نقد الفلسفة الكانطية، ترجمة حميد لشهب، جداول، بيروت ٢٠١٤، ص ٥٧.

من نوعٍ آخر، لا تتوافر فيه إمكانات المعرفة الميتافيزيقية التي تحتاج إلى عقل محض، نَقَده كانط لأنّ «مبادئ أو معارف العقل الخالص هي تعبير عن الإمكان المطلق للشيء. إنها معارف أزلية،وهي مصدر للثيولوجيا...، ذلك أن قَبْلية هذه الأشكال المعرفية تحرمنا دائماً من معرفة جوهر الشيء في ذاته، وتجعلنا نقتصر على عالم مكوّن من التمظهرات فقط، لنتعرف بهذه الطريقة على الأشياء كما يجب أن تكون بَعدياً، وليس قبْلياً.

وانطلاقاً من ذلك، فإنّ المتافيزيقيا مستحيلة؛ إذ سيأخذ نقد العقل الخالص مكانها. وبهذا يكون كانط بحسب تعبير شوبنهور، قد نجح في هدم الدوغمائية القديمة»[1]. لكن بالنسبة إلينا، يبقى السؤال يحوم حول إمكان تجاوز الميتافيزيقيا كهمّ أولي عند فلاسفة كُثُر، ورثوا حملاً ميتافيزيقياً صلداً وثقيلاً، لا يمكن أن يتخففوا منه بالمرَّة، دفعة واحدة. لقد عاب شوبنهور على كانط إفراطه في الاسترسال بعيداً عندما استولد أحجية لغوية غامضة وخالية من المعنى، بغية الهروب من المشكلة الشاخصة أمامنا، وذلك عبر إيهامنا بأنه أوجد لها حلاً حقيقياً على غرار ما فعله هيغل الذي صبّ عليه شوبنهور جام سخريته في قوله: «ذلك أن الفارغ من المعنى كان يختبئ وراء العروض الغامضة. وكان (فيخته Fichte)، أو من سار على درب كانط في استعمالاته اللغوية وتبعه (شيلنغ Schelling). لكن كان هناك شخصٌ آخر تجاوزهما في رجوعه إلى مثل هذا الاستعمال اللّغوي الفارغ من أية روح ومن أي فن للخطاب. هذا الذي كانت له أكبر وقاحة لنشر اللامعنى والصياغة بمفردات خالية من أي معنى، لا نجدها إلا في مصحات الحمقى، نعني هنا هيغل (تذكروا معي أن هذا الكلام لشوبنهور وليس لنيتشه) الذي استعمل بدون

(١) أرتور شوبنهور، نقد الفلسفة الكانطية...، مصدر سابق، ص ١٦٤.

هوادة مثل هذه اللغة كأداة لنشر ذاك النوع من السرّ التصوفي، لم يسبق له مثيل وبنجاح منقطع النظير، بحيث أنه كان يظهر للآخر كشيء مدهش، على الرغم من أنه لم يَكُن إلا مؤشراً على الغباوة الألمانية»[1].

ثمة أمران أساسيان هنا، لا يحق لنا إغفالهما في مقطع يشي بمدلولات فاضحة، وإن كانت مضمرة، إلا أنها لا تقل أهمية عن المقاصد الواضحة في هذا النقد الشوبنهوري لكانط وهيغل. ذلك أن الهدم النيتشوي للفلسفة، لم يتناول شيئاً أكثر من ذاك الذي أشار إليه شوبنهور، دالاً على الاستعمال اللغوي الفارغ من أية روح، ومن أي فن للخطاب؛ وهذه تصورات، تابع فضحها نيتشه، هدماً للمعنى الواهي في مصطلحات ومفاهيم وأنساق نظرية، شكلت استعارات ميتة، عكست في رأيه، خوف الفلاسفة من الحياة أكثر مما عبَّرت عن حبهم لها.

فالغموض الذي أحاط مقاصد الفلسفة المثالية منذ أفلاطون... مردّه ارتكان روادها على تصورات عقل، غرَّر بأصحابه، عندما انبرى لمهمة التصدي لما لا يمكن مواجهته، إلا عبر اختلاق أحجية كلامية فارغة ومصطلحات فضفاضة، عكست إيمان العقل بنفسه ومكابرته، أكثر مما عبَّرت عن قدرته على الخوض في أشياء، تُفهمنا أكثر حال الفيلسوف ومستوى حذاقته في الهروب من الاعتراف بعجزه عن الوصول إلى الحقيقة، وذلك عبر فذلكات كلامية غامضة، اتبعها هيغل مع غيره، كسبيل للتمظهر الزائف، عندما لفح فكره بغموض، يشي بعمق عقل بعيد عن مستوى عقلنا من خلال عملية خداع، عكست أكثر غباوة المؤمنين به.

هكذا نقد شوبنهور الغموض الـذي اكتنف مفاهيم كانط وهيغل

(١) أرتور شوبنهور، نقد الفلسفة الكانطية، ...، مصدر سابق، ص ٦٧.

واعوجاجاتهما البعيدة عن الطريق القويم للمعرفة، من دون أن يتجنب الوقوع في الحفرة نفسها التي عابها على الفلاسفة الآخرين، عندما اعتبر أنه «ليس للحرية إذن أي سببية، لأن ما هو حر هي الإرادة فقط، والتي توجد خارج الطبيعة أو خارج التمظهر. ولا يعتبر التمظهر هذا إلا تشييئاً لها، لكن لا تربطه بها أية علاقة سببية، لا تدخل كسببية إلا في إطار التمظهر... ولا يمكن شرح العالم إلا عن طريق الإرادة فقط (بما أن هذه الأخيرة هي العالم ذاته عندما تتمظهر) وليس عن طريق السببية»(١).

فالإرادة غدت بهذا المعنى «هلامية» إلى درجة يصح أن نعتبرها مرادفاً «لله» في الأديان السماوية، وأن نضعها إزاء الماهية الأولى، أو عالم المثل بالمعنى الأفلاطوني، أو قل هي العلة الأولى وفق المصطلح الأرسطي، وواجب الوجود عند الفلاسفة المشائين، وهي الروح المطلق عند هيغل، والفهم الكلي للعالم كتمظهر عند كانط.

لقد أراد شوبنهور أن يتملص من انتمائه إلى رعيل الفلاسفة الذين اعتقدوا بالتصور وآمنوا بالعقل وذلك عبر إعلائه من شأن الإرادة حينما وضعها في مصاف الإله الذي يتحكم فينا وهو غائب عنا، مع أن تفسيره لها، لا يقل غموضاً عن علة حماسته لنقد كانط المنسجم مع نفسه، والمتماسك أكثر منه في براهينه وحججه الأكثر إقناعاً من المسوغات التي ساقها لتبرير وجود إرادة متحكّمة في مصير العالم وشؤونه. وفي هذا السياق، يمكن أن نطلق عليه لقب فيلسوف المفارقات، وإلا كيف له أن يوائم الإرادة المزعومة رغم أنها مفهوم هلامي وميتافيزيقي عنده، مع نقده لأصحاب الفلسفات النسقية والمفاهيم الخاوية من معنى الوجود الفعلي- الواقعي.

---

(١) أرتور شوبنهور، نقد الفلسفة الكانطية، ...، مصدر سابق، ص ١٨١.

لكن والحق يقال هنا، أن ثمة منفذاً منطقياً وحيداً يبرّر ربط إيمان شوبنهور بالإرادة المطلقة مع نزعته التشاؤمية الغالبة، يتمثّل في اعتقاده بهيمنة الإرادة المطلقة على العالم وسطوتها على أشيائه، بحيث أنّه لا مجال لحرية الإنسان، ولا من أمل له في حياته، إلّا أنْ يرضخ لمشيئة قدرةٍ ميتافيزيقية متحكمة هي في حاضره ومستقبله. وإلّا ما كانت الإرادة ، بهذا المعنى، علة مفارقة لعقل الإنسان وإدراكاته، تؤثِّر فيه ولا يؤثر فيها. فهو خاضع إذاً لإملاءاتها العصيّة على فهم البشر لعلة وجودها المتمظهر في عالم موجود كتجلٍّ لها. بهذا المعنى، يغدو حضورها لاغياً للإنسان كذات متحررة. ولعلّ ذلك الأمر، طغيان يبعث على التشاؤم من العيش تحت قبة استلاب محبط للعقل الذي كان معتداً بنفسه، مع أنه عاجز عن فهم مفارقات الإرادة ووجودها. فالاعتراف بالعجز هو إيمان المتشائمين.

لذا، ذهب شوبنهور مذهب الساخطين على حياة لا معنى لها في الأصل، ليجد أنّ تفكيرنا بها ليس سوى خداع، يبعث على إيهامنا بأننا متحكمون في مصيرنا؛ إذ «يبدو صراع الإرادة مع نفسها في جميع أشكال ودرجات الأشياء الموضوعية، أكثر وضوحاً في الحرب المستمرة التي تشكِّل المحتوى للتاريخ البشري. لكن التناقض القابع وراء كل تشاؤم إنساني ليس سوى مظهر أخير... لتشاؤم كوني أكثر عمقاً...لِمَ كل مشاهد العنف هذه؟ ليس هناك سوى جواب واحد عن هذه الأسئلة: هكذا تتحقق إرادة الحياة»[1].

شوبنهور إذاً، وليس نيتشه، من دشّن حقل النزوع إلى التشاؤم في منحاه الفلسفي؛ أي إنه أوجد له جذعاً نظرياً قائماً على عجز الإنسان وصغره. قُلْ عنه ما شئت، فيلسوفاً مُحبطاً، محافظاً، كارهاً، حزيناً... لكن هذه ليست

---

(١) كيوم مورانو، شوبنهور...، مصدر سابق، ص ٩٠-٩١.

إلا نعوتاً تأدّت عن اعتراف شوبنهور بعجز الإنسان عن الوصول إلى حقيقة كلية مُطَمئنة، بعد تاريخ طويل من التفاؤل المتمثّل بادعاءات فلاسفة التنوير الذين وعدوا الإنسان بخلاص كاذب. هكذا إذاً، افتتح شوبنهور مرحلة ما بعد الحداثة، من غير أن يدرك وقع تأثيره في نيتشه، الذي استكمل نقض ما بدأه شوبنهور الذي قال قوله في سياق تعليله لتشاؤمه الناجم عن تلك الكآبة المشهدية من هذا الوجود المترامي!

فإذا كان شوبنهور كغيره من الفلاسفة، يبحث عن المعنى القابع خلف هذا العالم، ليصل إلى إدراك عجزه عن فهم الحكمة من وجود الشرّ والعنف في العالم، ليصاب مِنْ بعدها بالمرارة، ناسباً كل ما يحصل إلى وجود إرادة مطلقة تملك نزوعاً سرمدياً للعيش في خضم العنف والموت والقهر والبؤس. فإذاً مِنَ الطبيعي أن يَصُبّ سخطه على كل الفلاسفة الذين عزّزوا التضليل في بشاراتهم التي تحمل نبأً سعيداً، مع أن الواقع يبشِّر ويؤشر إلى غير ذلك. فالموت تجلٍّ لإرداة الحياة، كذلك الحروب والفقر والتعاسة، جزء من كينونة هذا الوجود الموجود كَتَمثُّل لفعل إرادة مطلقة.

## نيتشه واطّراد البحث عن المعنى المفقود

لقد طور نيتشه قولاً عرضياً، نطقه شوبنهور في سياق تعليل نقده لفلسفة هيغل النسقية، فبنى عليه جوهر فلسفته الهادمة للأسس النظرية الموغلة في تلابيب التبشير الفلسفي، منذ أن كان سقراط...، ذلك أن الاعوجاج عند نيتشه مرده التواء في أسس العمارة الفلسفية، حيث تكدس فوق ذاك المدماك المعوجّ في الأصل، وهوتاريخ طويل من الضلالات والاستيهامات المتمثلة بأفكار ومفاهيم فلاسفة نقدوا مزاعم بعضهم بعضاً، في سياق بحثهم عن

حقيقة جوهرية، فلم يقطعوا مع ذاك الإرث الثقيل للمعرفة الساعية إلى التقاط المطلق، المتمثل في إله، أو عقل، أو وعد يوتوبي. إنه ثالوث الشرّ الفكري، ولعنة الإنسان الأبدية عند نيتشه الذي وقع هو التالي، ضحية سهمٍ من سهام الإرث الفلسفي الصلد، حينما اندفع إلى عقد التشذّر القيمي وتذرّر المعنى في عقدة «إرادة القوة»، كمفهوم يستبطن، هو أيضاً، معنىً موازياً لإرادة الحياة عند شوبنهور.

ذلك أن القطيعة الفلسفية مع جوهر الحقيقة العقلية المجردة، لم تحصل؛ ولعلها لن تحصل مع أي منهما ما دام عند الإنسان توق إلى الامتلاء، ونزوع دائم إلى التفكير في السرّ الكامن في «العالم هناك» بالمعنى الهايدغري. ولربما لا وجود لفلسفة من دون هذا الانهمام بالكليّ، حتى لو بدا المعنى مشتَّتاً على حقول مترامية ومتنوعة، وصار لديه متخصصون معنيون بعلم الاجتماع والسياسة، الثقافة والاقتصاد والفن... إلخ، إلا أنه يبقى للفلسفة داعٍ لاستبطان الشيء المشترك بين ذاك المتعدِّد المختلف في تأثيره في وجود إنسان، بات يحتل موقع الصدارة، أو قُلْ صار محل الله، بعد أن أمات نيتشه إله العهود المنصرمة، مبيّناً أن الإنسان هو من خلق الله ، والماهية، والعلة الأولى وكل ما من شأنه رد سبب الوجود إلى جوهر مفارق لعقل الإنسان، ومقدرته المحدودة بحدود وجوده المادي الزائل.

لكن السؤال هو: هل من ثابتٍ جوهريٍّ في فلسفة نيتشه؟ أو الأحرى، ما هو المعنى المحوري الذي يحيل عليه نيتشه أصل الفعل الذي كان معزواً في السابق إلى هيمنة (لوغوس Logos) الكلمة في الفلسفة الغربية؟

يبدو أن الفلاسفة كلهم محكومون بالهمّ الذي جعلهم منهمكين في إعادة رتق الفتوقات المكتشفة من قبلهم كعلل في غطاء الفكر التاريخي للبشرية، بمن

فيهم نيتشه نفسه عندما عمل على تعرية الذات من زيف قيم ومقدسات، آمن بها الإنسان إيمانه بضرورة تلبيس كينونته، ترسانة من المنظومات الأخلاقية بما يجب أن يكونه... منعاً لما لا يجب أن يكونه....

صحيح أن نيتشه أمعن في تعرية الذات من الاستعارات الميتة تلك، الملقاة فوق رؤوس رازحة تحت وطأة إرث ثقيل، تكدست مفاهيمه وتكثفت إلى درجة، بات من الصعب إزاحتها أو التخلُّص منها لمجرد فضح الزيف في الاستعارة.

لذا، أبى نيتشه أن يترك إنسانه عارياً وحده في صقيع الحياة وفظاعاتها. ولأنه ذاق طعم قسوتها وعانى مرارة السخط الذي صبّه على مقدسات الفكر وقيم القطيع، عمد إلى البحث عن حل، ينتمي غصباً عنه، إلى ذاك الإرث المعرفي الذي كان قد انتقده في الفلسفة الميتافيزيقية، ذلك «أن الأرضية التي ينطلق منها القول النيتشوي هي أرضية التفكير الشوبنهوري و«سيستامه his system». إذ يأخذ عنه فكرة الإرادة ويذهب بها بالاتجاه المقابل للإرادة العدمية النافية. لقد قبل نيتشه بالتشاؤم الشوبنهوري، لكنه ذهب به إلى آخره... وقد أفضى به التشاؤم في قمته إلى قمة التفاؤل والفرح. فمقابل إرادة العدم وإرادة الضعف؛ تقف إرادة القوة، ومقابل التشاؤم يقف التفاؤل... [حتى بات من الممكن القول] إن نيتشه في حقيقة الأمر هو شوبنهور مقلوباً»[١].

لعل تاريخ الفلسفة كله إنما هو تاريخ اصطفاف مقابلات ضدية وحوارات ندية، لـ فيلسوف إزاء فيلسوف آخر وهكذا...، فمثلما أنزل أرسطو الحقيقة من علياء وجودها في عالم المثل عند أفلاطون إلى حيث واقعية العلاقة بين السبب والمسبب؛ كذلك كانط، لم يترك الحقيقة وقفاً أو حكراً على مبادئ

(١) كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة، دار الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٠٤.

العقل المحض عند ديكارت، فعمد إلى تطعيم المبادئ «الما قبلية» في الذهن «بالما بعدية» تلك المتأتية من مكتسبات التجربة ومفعولها. ومثلما ادّعى ماركس أنه أعاد تصويب الجدل الهيغيلي، فأوقفه على رجليه بعد أن كان واقفاً على رأسه، كذلك نتيشه أمسى في حقيقة الأمر شوبنهور مقلوباً. إنها لأمثلة حيّة، إن عنت لنا شيئاً، فهي تعني أن كل فيلسوف يعتصر فكر ما قبله، هذا قبل أن يزبد نقده للسابق، حلاً مزعوماً، لا يشكل قطيعة تامة مع السلف، إنما يضيف إضافة نوعية في أغلب الأحيان، حتى وإن ادّعى فيها صواب قوله إزاء خطأ مقولات فيلسوف آخر. إنه لافتراض بحت، مرتبط بضرورة النطق لكي يساهم الفيلسوف عبر قول مزعوم، يشترط فيه صواب رأيه، على وجه الاحتمال في حدّه الأدنى.

## نيتشه وإرادة شوبنهور بالمقلوب!

انبرى نيتشه كذلك متصدياً للمهمة الصعبة حينما أعاد تلقيح الإرادة الشوبنهورية بزخم الحياة وعنفوانها، لكي تزهر، ومن ثم تثمر فرحاً وغبطة وطمأنينة.

لقد أعطى هو، مفهوم الإرادة معنًى مدعماً بكل الأسباب التي جعلها قادرة على الفعل والتحكم في الذات، ليحرِّر الإنسان بالتالي من ضعفه المحكوم بإرادة سالبة عند شوبنهور؛ ليس للإنسان إلّا أن يخضع لتمظهرات غمّها وسوداويتها المهيمنين على هذا المشهد السرمدي للحياة. فإذا كانت «القوة هي الـ «يريد» في الإرادة، كما يفهمها (جيل دولـوز)... فإرادة القوة هي التي تخضع الأشياء للتأويل، والتحويل، والتبديل... بما يجعل الشيء المؤوَّل يخرج عن ذاته باستمرار، والمعنى يستحيل إلى معنى آخر... وليستحيل التأويل ذاته تأويلاً قابلاً للتأويل. ومردّ ذلك كله، بل أصله، يعود إلى كون

إرادة القوة وعبر صيرورتها، تنسخ ذاتها، وتتجاوزها باستمرار، كقدرة دائمة على المجاوزة»[١].

إن الجوهر الذي أحال عليه نيتشه الأمر النهائي إذاً، إنما هو إرادة القوة «إنها كجوهر هي (المهيج Phathos) الذي ينتج من فعله عمل الصيرورة»[٢].

يعود نيتشه هنا ليصطف مع الفلاسفة الناطقين بالحقيقة، ذلك أن إرادة القوة عنده، تأتي من خارج السياق التهديمي للفعل النيتشوي الذي أعمل فيه مطرقته لتقويض العمارات الفلسفية المشيدة على هرم جماجم من الاستعارات الميتة. لكنه عاد هو نفسه واستعار في آخر المطاف من شوبنهور الإرادة كمفهوم جوهري، ليبني به أو من خلاله ما دمرته مطرقته، فكان حجم التدمير والتقويض عنده لا يوازي جهد البناء من خلال مفهوم إرادة القوة، حيث لا يتماشى هذا أبداً مع غاية النقض الذي نجح عبره في تعرية الحقيقة من كل العلائق التي أسقطها الإنسان عليها، إما خضوعاً لما يجب أن تكون عليه أخلاقه وقيمه... وإمّا تخطياً لما لا يجب أن تكون عليه... خدمةً لسلطة قاهرة، وخوف مريع من إله أو سلطان.

قد نعزو علة ولادة مفهوم إرادة القوة عند نيتشه إلى رغبة دفينة عنده في تطويب فلسفته ديناً، وشخصه نبياً مبشراً بدين من نوع آخر مختلف، كالذي زخرت به مواعظ «زرادشت» المفعمة بالمعيارية القيمية بين الخطأ والصواب، والسعادة والتعاسة، بين ما يجب... وما لا يجب... كنواهٍ مانعة لآلية عمل الصيرورة التي تخلق، بحسب دولوز، نتاجاً متجاوزاً على الدوام.

ولربما كانت دعوته البشر إلى الالتزام بمعايير النقض والتخلي كي يتصفوا بميزات إنسانه الأعلى، إنما هي دعوة عقيمة، لأنها تنتمي إلى صفاء

(١) كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة...، مصدر سابق، ص ٧١.

(2) Nietzsche, *la volonté de puissance*, p. 340.

الوعظ المتعالي عن وحول الواقع وتناقضاته. وذلك يعود إلى ما أبقاه أسير تاريخ طويل من التأثيرات الفلسفية، رغم انتقاده لها، إلا أنها جعلته رغماً عنه، ينطق بمؤداها، حلاً ناجزاً من شأنه أن يحرِّر الإنسان ويسعده في حياة طافحة بإجابات تامة.

وفي هذا السياق، يحق لنا أن نعقد مقارنة بين التفاؤل المتعالي عند نيتشه، والتشاؤم الواقعي عند شوبنهور، لنخلص إلى الاستفادة من خلاصة استنتاج: أيهما أقرب إلى الواقع المعيش، عدمية شوبنهور الارتكاسية والمتشائمة والتي اتخذت من بوذا رمزاً سيميائياً لمؤدّاها، أم عدمية نيتشه الفعالة والمزخّمة لحسّ التفاؤل والتي نطقت بلسان زرادشت، ليحيي من خلال قوله، قولاً جديداً من شأنه إيقاد نار الأمل في حياتنا.

فإذا ما صح ما قاله (علي شريعتي) بأن: «زرادشت يُقبل على الحياة وبوذا يفرّ من الحياة، الأول ينظر إلى العالم نظرة واعية متفائلة والثاني ينظر إليه نظرة سوداء متشائمة. إن زرادشت نبي النار الموقدة، وبوذا نبي النار الخائبة النيرفانا»[1].

هذا يعني أن كليهما اتخذا صفة الادعاء على الوجود، كلٌّ بحسب نظرته المنطلقة من الجذر المعرفي نفسه. إلّا أن الاختراق حصل في الـ«ما يجب» عند نيتشه، معولاً على أن يتمّ الالتزام به للخروج من المأزق، بينما انسحب شوبنهور معلناً هزيمته في عالم لا شأن للذات به مادام الإنسان مُسيّراً بمنطق إرادة، ليست الحياة سوى تمظهر لها.

فالإقرار بالهزيمة عند شوبنهور يقابله دعوة إلى الانتصار على الإحباط عند نيتشه. وذلك عبر التمثُّل بمزايا إنسانه الأعلى الغريب، كما سبق وقلنا،

---

(١) كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة...، مصدر سابق، ص ١٤٦.

عن السياق التدميري لفلسفته، ولا يُعتبر هذا نشازاً على الإطلاق. لكن ولادة الإنسان الأعلى في فلسفة نيتشه قد شكلت مآلاً غير حتمي للخيط التدميري المتصاعد، وقد لا يعتبر أيضاً نتيجة حتمية لتعريته ضلالات المفاهيم، مثلما راج عن فلسفته، لا بل يمكن اعتبار إنسانه الأعلى بمثابة فبركة متعمدة لنهاية نبوئية مفتعلة، أتمّ فيها نيتشه إنجاز الوصية على نحو ما ينتهي إليه عادة الحكيم الصوفي من تأمل، أفضى به إلى أن ينسلخ عن ذاته. فابتعد بذلك عن المرامي البيداغوجية في صوفيته المتعالية إلى حيث إنسانه الأعلى، محلقاً فوق، في الأعالي إلى درجة، تجعلنا نضمُّ صوتنا إلى ما قاله (كمال البكاري). «إذا كان الإنسان المتفوق النيتشوي شبيهاً بالإنسان الكامل الصوفي، بل ومطابقاً له، فإن نيتشه يلتقي وإلى حد بعيد مع الصوفيين، ومع الحلاج منهم بصورة خاصة. هذا إذا كان نيتشه يعلن الله الحقيقي، الأزلي الأبدي، موجود، فيه في إنسانه المتفوق، بل هو إياه»[١].

ذلك أن المؤدى الطبيعي لمخلفات الصخب العنفي الناجم عن عملية الهدم الفلسفي، مثما يحصل عادة من اضطراب وتشويش، عقب كشف زيف حقيقة ما كنا نؤمن به كمقدسات، أن يترك لنيتشه مساحة من الصفاء المأمول، أو فسحة بياض صوفي، يلعب في وجدان النخبة الدور نفسه الذي يلعبه الله في عقل العامة. وذلك لتسويغ استمرار عيشهم في حياة بائسة، أو في ظل أوضاع زريَّة، اخترع من أجلها الإنسان معنىً غريباً وناشزاً، تبدّى في ذاك الحيّز الذي جعلنا نعتنق قيماً أخلاقية ومعتقدات فكرية.

## نيتشه والحقيقة الصوفية

إن التقاء نيتشه مع الصوفيين، لهو مآل منسجم مع خاتمة فضحه للمستور

---

(١) كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة، المصدر السابق نفسه، ص ١٤٩.

وتعريته للمخفي، حتى بات العلم مجرداً من ذاك الدفء الذي يتلحّف به السواد الأعظم من الناس. إنها نتيجة حتمية لا تحتمل التشكيك بأكثر مما يتحمله الشك بقولنا هذا: قل لي كم أنت تفكيكي وفضائحي أو تدميري، أقل لك تقديري كم ستصير صوفياً في نهاية المطاف.

إذ قلّما نجد فيلسوفاً، أو فناناً، أو أديباً مبدعاً، لم ينته في نهاية الأمر إلى ما انتهى إليه نيتشه من ارتماء في الحالة تلك، التي شكلت ملاذ المقهورين والمتألمين، بسبب مخلفات الخواء المرير في ما كان يظنّه حقيقة تامة.

أما الشرط المقترن بالمآل الصوفي، فهو يعني انعدام اليقين في نظر الخاصة، بمقدار إيمان العامة باليقين نفسه. وبالعودة إلى العلاقة الملتبسة بين نيتشه وشوبنهور، لا بد لنا من الوقوف عند مقولة لافتة عند نيتشه، اعتبر فيها أن شوبنهور ينتمي إلى سلالة الأخلاقيين حينما قال الأخير بأسبقية الإرادة على العقل وثبات الطبع وسلبية اللذة، حتى أنّ شوبنهور، يقول نيتشه: «حوّلها إلى تسمية مشتركة لحالات إنسانية عديدة وجعل منها سدادة لكل ثغرة لغوية، وذلك لصالحه الخاص بما أنه كان أخلاقياً... عبارة الإرادة هذه ستتحول بين يدي صاحبها وعن طريق حُمّى التعميمات الفلسفية إلى كارثة على العلم، إذ يجعل من هذه الإرادة استعارة شعرية عندما يتم الزعم بأنّ كل الأشياء تنطوي على إرادة واحدة (كلية)، كما لو أننا نريد قطعاً أن نتّخذ من الشيطان الأخرق إلهاً»[١].

فلما وضع شوبنهور الإرادة في مصاف الإله وحمّلها مسؤولية التحكم في العالم، أوجد لنفسه تصنيفاً رذيلاً، وَضَعَه في خانة الفلاسفة «الميتافيزيقيين». هذا في رأي نيتشه، الذي زاد على شوبنهور التهمة الأقذع بوسمه بسمة أخلاقي

(١) فريدريتش نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته...، مصدر سابق، ص ١٩.

رام إلى تغيير السلوك الإنساني برمته، كتجلٍّ للإرادة الكلية، تلك التي حلّت محل الله.

ولأننا ميالون إلى اعتبار الفلسفة بمثابة سلسلة من التقاطعات المتشابكة فيما بينها، نفهم ذاك النقد الساخر الذي خصَّ به نيتشه غريمه في (الكار) شوبنهور، في معرض حديثه عن الأثر السيِّئ الذي تركه الأخير على الفلسفة في نفوس الأجيال الألمانية الناشئة في قوله: «إن غيظه [يقصد شوبنهور] الأحمق من هيغل أدى به إلى حل الترابط بين الجيل الألماني الأخير كله والحضارة الألمانية... [مضيفاً] إن ما أضر بمهابة الفلسفة على ما يبدو من القعر فصاعداً، وفتح الأبواب لفطرة الرعاع، هو قبل كل شيء، الإنساني المفرط في الإنسانية، وبكلمة بؤس الفلاسفة الجدد عينه [حتى بات] للإنسان العلمي الصالح كل الحق في أن يحس نفسه أفضل حسباً ونسباً من أولئك الممثلين للفلسفة الذين يتّسمون القمة اليوم بفضل الموضة»[١].

يقصد نيتشه بالموضة، فتح المجال للتطاول على عنق الحقيقة، من قبل أقزام الفلسفة ومسوخها الذين أعطوا أنفسهم الحق في أن ينالوا من نساك الحقيقة الفعليين، لمجرد أنهم سمعوا بسخط شوبنهور وكرهه البائس لهيغل، فعمدوا بفعل ذلك إلى التمثّل، لا بالحالة التي أدت به إلى الرفض التام لمنطق السيستام عند هيغل، إنما بالنتيجة التي جعلتهم يخلطون شكل الحقيقة بمضمون مزيف. تماماً كما الخلط الحاصل في يومنا هذا بين أشباه الشعراء المخادعين ممن يتلطون خلف سيمياء المعنى الباطني-الرمزي للشعر، ليتلفظوا بكلمات طلسمية، لا معنى لها أبداً، والشعراء الفعليّين ممن كابدوا عناء كتابة الكلمة بروح جريحة، تنزّ ألماً عصياً على فهم السذّج والبسطاء.

---

(١) فريدريتش نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غرب في بيروت، ١٩٩٥، ص ١٦١.

سار نيتشه على درب شوبنهور ولم يحد البتة عن المسار النقضي-التهكمي الذي خطه أستاذه من قبله، عندما راح يبحث عن التأثير الحقيقي لكانط في الفلسفة الألمانية. وفي هذا الصدد، يقول نيتشه: «لقد تباهى كانط، في أول الأمر بلوحة مقولاته، وقال حاملاً هذه اللوحة بين يديه: إن هذا أصعب أمر أمكن القيام به، ذات مرة، خدمة للميتافيزيقيا. لنفهم جيداً هذا «الأمكن»! فهو يتباهى باكتشافه ملكة جديدة في الإنسان، هي القدرة على أحكام تأليفية، ولنفترض سلفاً أنه خدع نفسه في هذه النقطة، إلا أن تطور الفلسفة الألمانية وازدهارها، صار متعلقاً بهذا التباهي... كانط تساءل: كيف يمكن للأحكام القبلية التأليفية أن تكون؟ وجوابه: ألم يكن باختصار بقدرة قدرة؟ لكنه لم يلخص جوابه في كلمتين مع الأسف. فلف ودار بتكلف ووقار، وأفرط في التعمق والتنميق الألماني إفراطاً حرمنا من التمتع بالترهة الألمانية الكامنة في جواب من هذا النوع. وخرج الناس عن طورهم احتفالاً بهذه القدرة»[1].

بدورنا نقول، مثلما كان لشوبنهور تأثير سلبي دامغ في عقول الناشئة، حينما بسَّط أي (عَرَضَ) نظريات الفلسفة على الرصيف، كمعروضات بضاعة فقيرة أمام حشد تجمهر على نحيبه التشاؤمي، كذلك كانط كان له تأثير عكسي حينما أضفى على بساطة اكتشافه للقدرة الميتافيزيقية المزعومة، تعقيدات كلمات منمّقة، استولدت بدورها هالة من المعاني الغامضة التي يحتاج إليها الناس للاحتفال بالسر الذي هو كذلك، لأنهم تواقون إلى النفاذ من جهلهم بالـ ما بعد... والـ ما قبل... عبر سر قدرة ميتافيزيقية عند كانط، وإرادة ميتافيزيقية عند شوبنهور. كذلك الحال عند فرسان الحقيقة التامة كلهم، الذين تخلوا عن حسّ الفكاهة وروح المرح والدعابة، وتلطّوا وراء جدية مفرطة، لئلا يظهروا

(١) نيتشه ، ماوراء الخير والشر، ...، مصدر سابق، ص ٢٩-٣٠ .

عراة، ولئلا يعترفوا بإخفاقهم حيال المهمة التي انبروا للتصدي لها بحماسة المؤمنين، فالتفوا على عجزهم، عبر مخترعات قدرة هنا، وفبركات إرادة هناك، توهم بالأهمية، أكثر مما تدل على شيء مهمّ.

هكذا إذاً، ثمة تاريخ من الفبركات الأصيلة في الفلسفة، تعبّر أكثر عن عناد الإنسان وإصراره على الذود عن علّة وجوده، عبر ضلالات، أوجدها ليتصالح مع ذاته الموجودة بإمرة معنى ميتافيزيقي، تجلّى بأبهى صورة في الله القدير، والمُريد... إلخ، وفي كل الصفات التي اشتق منها الميتافيزيقيون اسماً لفلسفة، أو تصوراً لحقيقه.

## نيتشه والمواءمة المتعذرة بين الهدم والبناء

السؤال هنا: هل ورّط نيتشه نفسه في الغطس في لجّة أعماق الميتافيزيقيا، بحثاً عن المعنى الميتافيزيقي الأعم والأصيل؟

لا نروم من هذا السؤال إجابة محكمة بحقّ من فتح كوّة في الميتافيزيقيا ليحشرها مع مشتقات الأدب والفنون، ومع كل أوجه العيش على سجيتنا ههنا...، والآن... متحررين من عبء ما يجب علينا...، وما لا يجب علينا فعله...، اتساقاً مع الطبيعة الفطرية لإنسان فقد براءته، حينما أمعن في تفسير علّة براءته ونسي أن يعيش لأنه انهمك في البحث عن أسباب عيشه، فانكب على ترتيب نفسه، بدلاً من أن ينكب على اغتراف المتع لنفسه. ولأن المنطق الدعووي هو برأي نيتشه، أكان عبر وعظ معياري، أم تفسير، أم شرح، أم توضيح لماهية الحقيقة، يتعثَّر حتماً، ليسقط حكماً في يمّ الميتافيزيقيا، وقع هو بالتالي، رغماً عنه، في وعظ كلام زرادشت، كما في دعوته إلى الاتساق مع قمم إنسانه الأعلى، في الحفرة نفسها، التي كدَّس فيها جثث الميتافيزيقيين بعضهم فوق البعض الآخر. حتى يصحّ أن نقول بأنه هو من هدم هيكل الفلسفة الميتافيزيقية فوق رؤوس الجميع، ولم يستثنِ نفسه.

لعله قدر الهدّامين كلهم. فبعد أن رام نيتشه تدشين حقل معرفي جديد مفتوح على اتجاهات العلوم والآداب والفنون كلها، لتتشذر الحقيقة معه وتتشظى على مرامٍ متنوعة وأهداف مختلفة، حتى بات من غير الممكن أن تُحْصَر في مجال، ولا أن تُختصر في تفسير؛ لم يستطع مع كل ذلك، أن يهجر بيت الفلسفة الأم، فحبس نفسه معتصماً عن الثرثرة والتفوّه باستعارات ميتة وخاوية من معنى الحياة، إلى درجة، جعلتنا نقدّر بأنه نذر حياته كلها للتنديد بالاعوجاج التاريخي للفلسفة، كما لو أنّ فِعْل الهدم بمثابة استنكار، أراد أن يذهب به إلى حده الأقصى، كمن حرق نفسه على الملأ، فقط لكي يلفت الانتباه إلى قضيته، فوجد أَنْ ما من سبيل أفضل لشدّ أنظار الناس إلى النار الملتهبة في فؤاده، مِنْ هذا الإبهار الذي ينطوي عليه فعل إماتة الميتافيزيقيا في تجسيداتها الدينية والدنيوية (الله والعقل).

ويمكن أن نعتبر نيتشه هو من آخر حراس الحقيقة، وأول الثائرين عليها، في انسجامه مع غاية تشذيره «اللوغوس» على الفن والأدب وكل ما من شأنه الإحاطة بخبايا النفس وخفاياها التي تنعكس بمرآة التراجيديا اليونانية التي ولدت الفلسفة منها.

إن المعنى التائه أو المفقود عند الفلاسفة الميتافيزيقيين هو الذي استولد سعيهم لإيجاد حقيقة متأصلة في ما اعتقدونه يقيناً، بديلاً عن يقينٍ زائف، ربض على صدر الحقيقة إلى حدّ، بات من الواجب إزاحته للفسح في المجال أمام معنى جديد، يضفي على حياتنا قيمة، ليست العبرة في جديته أو مستوى تماسكه المنطقي، إنما في الوظيفة التي يجب أن يؤديها، لا كستار حجب من شأنه أن يخفي جهلنا بالـ ما بعد...

وفي سياق متصل بحفريات نيتشه بحثاً عن الجذور العدمية المتنامية في

ثقافة الغرب، وجد أن سببها يكمن في انتفاء الإيمان باليقين، المغلف بوجه ديني احتلّ صدارة المشهد، أعقبتها عقلانية، أخفقت هي التالية في ترسيخ إيمان مطلق بيقين كان من شأنه أن يضفي جدوى على قيمة وجودنا في حياة منقضية بعد حين...[١]، حيث استفاض فيلسوف العدم المفرط في البحث عن المعنى إياه الذي سوّغ ولادة فلسفات كثيرة، لم تتوانَ قط في نقض المُثُل العليا في الفلسفات السابقة، لتبني لنفسها مثلاً أعلى، شكله مغاير، ووظيفته مطابقة. مثلما فعل شوبنهور حينما راح يطابق بين الإرادة والكنه الماورائي، من دون أن يتخلّى عن المثال المطلق. وأيضاً مثلما احتاج كانط إلى فرضية «الحرية المعقولة» ليحرّر صاحب الكمال ويسوّغ وجود الشر. كما هي حال أخلاق ليبنتز بوصفها تعبيراً عن كمال إله خالق[٢].

لقد عمد نيتشه، بعد أن عرّى مزاعم الفلاسفة وفضح الغاية من وراء نقضهم لمزاعم بعضهم بعضاً إلى التذكير ببداهة منسية، تمثلت بالمترتبات البنيوية على بحث الإنسان عن غاية وجوده، فاستدرج بطبيعة الحال، إلى استيلاد معنى إطلاقي مشابه، لكي يشعر معه بقيمته التي تقترن بالثبات والديمومة المطلقين. وفي هذا الصدد، اعتبر نيتشه «أن سذاجة الإنسان المتسمة بالغلوّ هي التي تجعله دائماً يعتبر نفسه هو معنى الأشياء ومعيارها»[٣].

(١) اعتبر نيتشه أن سبب العدمية هو خيبة الأمل من وجود هدف مزعوم للصيرورة... باختصار إن مقولات: «السبب الغائي» والوحدة والكينونة التي أضفناها على هذا العالم، قد سحبناها نحن، فأصبح العالم، منذ ذلك الحين يبدو وكأنه بلا قيمة» ص ١٦ - ١٧، فريدريك نيتشه، إرادة القوة، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، ٢٠١١.

(٢) نيتشه إرادة القوة، المصدر السابق نفسه، ص ٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

قد لا تكون سذاجة المرء ممثّلة بإحساسه الهشّ، إنما بالاقتدار على ممارسة غشّ له طبيعة مفيدة، كي يستمر في حياته راضياً عمّا هو فيه، حتى وإن كان الأمر يتطلب خديعة محبوكة، على الطراز الديني والعقائدي. فإذا كان لدى الإنسان مقدرة، فإذاً لديه الحق في اختراع ما يواسيه في حياة منغصّة أصلاً بأسئلة لا يمكن التعايش معها، ما لم يخترع إجابات، ليست الحكمة في أحقيتها، إنما في جدواها المعنوي- القيمي الذي يغدو بمثابة ترياق شافٍ من سموم الهمّ الوجودي، الذي يتسوّغ انطلاقاً من مبدأ أن الضرورات تبيح المحظورات. فإذا كان الإنسان يحتاج في قوامه إلى أن يتعاون مع أبناء جنسه لتأمين المأكل والملبس والمشرب، فهو مضطر إذاً، ما دام بوسعه، أن يبتدع سبلاً ناجعة، لا تعكس سذاجته بقدر ما تعبِّر عن اقتداره على فبركة اعتقادات هامة، وهمية كانت أو حقيقية، من شأنها أن تحاكي احتياج الإنسان إلى الارتكان على يقين مستدام، بحسب ما نطق به نيتشه نفسه عندما قال بلسانه اللاذع: «إن الشيء الذي يُقْنِع لا يعني بذلك أنه حقيقي، بل هو مقنع فقط. ملاحظة موجهة للحمير»[١].

فالقناعة هنا، لا تشترط صرامة منطقية، إذ يمكن أن نعزوها، لا بل من المرجّح ردّها إلى حاجة نفسية عند إنسان لديه سلطة كبيرة على كائنات الأرض التحتية. فإذاً لديه قدرة على الاستنجاد بالكائنات الفوقية، وله الحق في مخاطبتها كوسيط محوري بين ما في السماء وما على الأرض. فإذا كان الإنسان هو صلة الوصل، فهذا يعني أنه هو من يمسك بناصيتي الحقيقة الربانية والحقيقة الأرضية. فكيف له أن لا يعتد بنفسه وقد صار بحكم وضعيته هذه،

---

(١) نيتشه، إرادة القوة ...، مصدر سابق، ص ٢٦.

محور العملية التي تجسّم فيها الخالق أعلاه في أدنى مخلوقاته وأوضعها. هذه ليست سذاجة، إنها تحايلٌ مشروع، يوجبه مقتضى الظرف لوجود إنسان حائر في نقطة تقاطع حساسة: فلا هو بهيمة منساقة بحمى غريزتها إلى ما لا تعرف لماذا هي موجودة، ولا هو بإله فاعل ومتحكم في إرادته، ومسيِّر لشؤونه، ومالك لمصيره. من هنا كانت وسيلته لمحاربة ضعفه وعجزه عبر ذاك الشيء الذي تسبب في ضعفه، ككائن يفكر في علة وجوده من دون أن يفهم، لا معنى، ولا سر وجوده.

كان العقل إذاً هو المشكلة، وفيه الحلّ، ما دامت العبرة في مبدأ القناعة بذاتها. فلا ضير من أن نؤمن بما ليس حقيقياً إذا كان ذلك الأمر يؤمّن وظيفة الرضى والإشباع. هذا هو دأب العقل وهذه سمته، منذ أن خُلِقَ من لدن إلهٍ طاهرٍ على شكل بهيمة قذرة.

ما نسوقه ههنا، ليس دفاعاً عن العقل، ولا تباهياً بقدرته على ابتكار حلول ذات طبيعة شافية مِنَ الأمراض المستولدة مِنْ واقع وجود الإنسان في زمان ومكان محددين، إنما هو للتخفيف من غلوّ أيّ نقد متطرّف، كالذي ظهر على شكل مطرقة هدمٍ مع نيتشه، الذي سعى إلى فضح عورات الفلسفة، باعتبارها وجهاً من وجوه الميتافيزيقيا التي تحيل المعنى على ذاك (اللوغوس) المقنّع بهيئة إلهٍ مرَّة، وعقلٍ مرَّة أخرى.

إن مكمن الحقيقة المبدئية يتبدّى في وجود إنسان طموح بأكثر مما يستطيع، إذ يحَركه نزوعٌ دائمٌ للسيطرة والامتلاء بحقيقة نهائية. لهذا، نجد أنّ الإعلان المتكرر عن موت الفلسفة التي تدعي امتلاكها للحقيقة، هو مأثرة فكرية ستدوم وتتكرر مادمنا محدودين أمام ذاك الاتساع الفظيع للوجود.

يبدو أن الفلسفة برمّتها هي إعمال تفكير عقل غير راضٍ عما هو فيه. ذلك أن عدم الرضى هو المحفّز على نقد ما هو قائم، قبل أن يتزخّم النقد

ذاك لينبري في ادعاء حلٍّ، قد لا يتفق فيه منطق النقد الصارم مع منطق بناءٍ بديلٍ هشّ. وذلك نظراً إلى الصدق والتلقائيّة المترتّبة على نقدٍ، لا يستوجب الصدق ولا التلقائية في الشق الثاني من مزاعم البناء عند فلاسفة كثر، كماركس مثلاً الذي برع في نقد الرأسمالية، وأجاد في فضح آليات استلابها للإنسان، من دون أن يكون لديه لا البراعة نفسها، ولا الإتقان نفسه في دعوته إلى بناء اشتراكية، أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها كانت محكومة بنزعة إرادوية، نقدها ماركس نفسه، عندما نقد الاقتصاد الرأسمالي.

كذلك نيتشه صبّ حمم نقده على الميتافيزيقيا، باعتبارها «أخلاقاً تصطنع قيماً مزيفة للواقع ومتعالية عليه، أي قيماً مثالية تهدف إلى إخفاء وطمس مظاهر حقيقة الوجود القاسية، التي تذهل الإنسان وتفزعه.

تتجاهل الميتافيزيقيا العالم الواقعيّ المحسوس، ومن ناحية ثانية تشيّد للإنسان عالماً مثالياً وهمياً وتُضفي عليه جميع صفات الكمال، الثبات والخير والخلود ومن منظور هذا النقد تبدو الميتافيزيقيا عبارة عن عالم سرابي يمتلئ بالأشباح»[(١)].

ذلك أن مستوى الإبداع النقدي، الذي رام نيتشه من خلاله التنديد بالميتافيزيقيا التي حكمت وجود إنسان موهوم بمنظومة قيم واعتقادات كاذبة، لا يتماشى أبداً مع دعوته إلى أن يتمسك الإنسان بإرادة القوة بوصفها أخلاقاً وقيماً عليا. حيث نجد أن مفهومه لإرادة القوة هنا هلامي إلى درجة، يبدو معها كما لو أنه فبركة، أو شطحة تبشيرية أتت من خارج سياق المكتوب النيتشوي كلياً. خُذْ قوله هذا مثلاً: «ليس هناك إلا نوايا وأعمال أخلاقية. والأعمال التي تزعم أنها أخلاقية ما هي إلا لاأخلاقيات. كل الأهواء يمكن استنباطها من

(١) د. عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢، ص ٣٤.

إرادة القوة: جوهرها إذن واحد، فكرة الحياة في التناقضين الظاهرين (الخير والشر) تتجسّد غرائز تتغيّر درجات قوتها...»[1].

يحق لنا إذاً، انسجاماً مع تفسير نيتشه لعلة الثقافة الإنسانية على الصعد الاجتماعية والسياسية والفنية، باعتبارها ليست إلا تأويلات تاريخية متراكمة، يحتجب خلفها نزوع الإنسان الدائم إلى إرادة القوّة، أن نقلّب مبدأه هذا عليه، لنَخْلُص إلى ما يفيد بأن قوله يندرج ضمن سلسلة استعارات، لتأويل الوجود على النحو الذي جعله يرتكن، أو الأحرى، ينغلق على حقيقة إرادة القوة المزعومة.

لربما كان الفيلسوفان (ماركس ونيتشه) ينتميان إلى سمات عصر، يتّسم بذاك الشيء الذي استولد ريبيتهما، بالمعنى الأركيولوجي لفيلسوف مهجّن بالفحووين النيتشوي والماركسي، اسمه (ميشال فوكو). ذلك أن علة ريبيتهما وشكّهما المنهجي، يعود إلى كونهما يتحدران على الأرجح، من المشرب الفكري نفسه لعصر يعجّ بتناقضات خضمٍّ حركيّ، أو الأحرى، لعصر يطفح بإرهاصات موت المعنى القديم لحقيقة، تلبست وجه الله مرةً والعقل مرات، لتهمّ بتوليد معنىً آخر، ما زال يعيش عسر ولادة، شرّعت باب التكهُّن على ما جعل ماركس يبحث خلف ظواهر الاقتصاد، ونيتشه ينقّب خلف الأخلاق المتعيّنة في معتقدات سائدة.

ثمّة تشابه بنيوي إذاً بين ماركس الذي دعا إلى اشتراكية مبنية بالضدّ من الرأسمالية، ليس إلا، ونيتشه الذي قال بإرادة قوّة إنسانه الأعلى المتعيّن عنده بالضد منْ استيهامات القيم الأخلاقية والمعتقدات الفكرية السائدة.

لعلّ الفلسفات كلها ليست فعلاً بنائياً، أي إنها ليست محكومة بالبناء.

---

(١) نيتشه، إرادة القوة...، مصدر سابق، ص٢٧٧.

فالبناء الفلسفي جاء بمؤدى نقدٍ مُحْكَم، هيمن على صيرورة العمل من أساسه ليتحوّل البناء بموجبه إلى شيء، أو إلى حالة عرضيّة، بالقياس على جوهر النقد الذي أفضى إلى مزاعم حلّ عرضي، لا يشكل بديلاً، ولا يحل محل جوهر النقد، كما لا يحطّ من قيمته، حتى ولو كان مخالفاً للمؤدى السيميائي في ما قاله ماركس الاقتصادي... ضد ماركس الاشتراكي...، ونيتشه الهدام... ضد نيتشه البناء...، وهذه مشكلة متأصّلة في كل فكر نقديّ ينزع بطبيعته إلى أن يصبح فلسفة بنّاءة، كما هو الحال في تفسير الدراسات البنيوية «فإن مطلبها المشروع في البحث عن الثوابت والانتظامات البنيوية في الظواهر الإنسانية سرعان ما يبدأ في الجنوح التدريجي نحو إضفاء خصائص أنطولوجية على البنيات. وفجأة تتحول تلك البنيات من نماذج علمية لفهم الوجود البشري وعالمه، إلى كيانات أنطولوجية تضفى عليها صفات القسر والإرغام اللاشعوري»[١].

إنّها طبيعة جوهرية في كل فكر ينحو منحى نقدياً، يُفضي به قسراً إلى اقتحام مساحة جديدة، لم تكن هدفاً ولا غاية، إنما فعلاً عرضاً بعدما تكشّفت أمامه حقولاً خاوية، استثارت غواية التفكير والتأمل من أجل تعبئة الفراغ بوعود حلٍّ مأمولٍ ومعتقدٍ مزعوم.

لقد اتخذ تقويض نيتشه للعمارة الفلسفية منحىً تدميرياً. حيث لم يترك حجراً على حجر، فعمد إلى دكّ المبنى ليتهاوى من أساسه على رؤوس أسماء كبيرة، كانت قد تحولت في عقولنا إلى أيقونات محروسة بهالة التقادم الزمني. هكذا حل التعبّد بها، محل التفكير في ما قاله سقراط أو أفلاطون مثلاً، ديكارت أو كانط إلى درجة بات من المتعذّر النظر في ما قالوه ما لم نمحُ الهالة

(١) عبد الرازق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق، ص ١٩.

عنهم. وذلك عبر إنزال القول الفلسفي من مصاف الحقيقة الصافية إلى علة القول، كحصيلة ظرفية في واقع تاريخي محدّد.

لقد أراد نيتشه إذاً، إعادة الخطأ التاريخي إلى أصله، فاضحاً زيف المفاهيم التي تقطع أواصر القول عن أسبابه المادية، لتتعالى به إلى فضاء المطلق. كذلك الصواب، ليس هو كذلك ما لم يتخذ مكانه في مجرى الصيرورة الأبدية التي يتخذ معها كلا (الخطأ والصواب) أشكالاً متنوعة، تتموضع حسبما يقتضيه الظرف التاريخي داخل هذا الدفق الرهيب لسيلان، لن يرتكن إلى ما تبتغيه الرغبة، مادمنا موجودين في مهبّ تبدّلات صائرة ضمن مندرجات إرادة الحياة.

لقد حمّل نيتشه الفلسفة مسؤولية التزييف الحاصل بمؤدى حاجة الإنسان إلى جعل الإستيهامات حقيقة واقعة، فانقلب بنتيجتها الصواب إلى خطأ، والخطأ إلى صواب، أو قل ليس عند نيتشه من خطأ، إذا ما أقبل المرء على خوض التجربة بحماسة فطرية. والصواب هو التالي يجافي عنده الإحجام عن الانغماس في الحياة، بمرها وحلوها، فاستحالت غريزة الحياة قيماً لما يجب اتباعه في الحياة، والصيرورة الأبدية هي أيضاً في تناقضات الطبيعة، ثبات أعمى لغايات مُدْرَكة.

لذا، عمد نيتشه إلى التنصّل من التزييف المزعوم، في تنكّره للفلسفة كلها، فنصّب نفسه قاضياً خلف قوس محكمة الفلسفة، كي يصدر أحكاماً مبرمة على أعتى مجرميها. وهو سقراط بوصفه يمثل «لحظة الفساد الكبير في تاريخ القيم»[1]. بعد أن ارتسمت الفلسفة من بعده، وسارت على ما خطّته أخلاق الفضيلة «تمّ ارتكاب أكبر جريمة يمكن ارتكابها» [يقول نيتشه

(١) نيتشه، إرادة القوة...، مصدر سابق، ص ١٨١.

.ويضيف] إنني ألحّ في التأكيد، أنّ كبار الفلاسفة الإغريق هم الذين يمثلون انحطاط كل القدرات الحقيقية لدى اليونانيين، وأن اتجاهاتهم مُعدية... تلك «الفضيلة» وقد أصبحت مجردة تماماً، أغوت الناس غواية كبيرة ودفعتهم لأن يصبحوا هم أنفسهم مجردين: أي لينفصلوا [عن العالم]»[1].

فلا يمكن تتبع المسار التكويني لفلسفة نيتشه، عفواً لفكره ما لم نلتقط طرف الخيط المتمثل بحكمه المبرم على فضيلة سقراط الأخلاقية، في دعوة الأخير الناس إلى محاربة غريزة الحياة، إزاء دعوة نيتشه إلى التصالح مع غريزة الحياة. وذلك من أجل أن تستوي حياة البشر وتعود إلى مجرى صيرورتها الطبيعية.

لقد غدت الفلسفة مع نيتشه مقترنة بالتجرّد من غريزة الحياة، وقائمة في مفاهيم ومقولات خاوية من المعنى، فابتعد الإنسان بذلك عن نفسه، بعد أن سلخته المفاهيم والقيم من عالم يعجُّ بتناقضات دفّاقة، لم يستطع السذّج تتبع صيرورتها ولا مجاراة تنوّعها. فكانوا أن خلقوا تعبيراً عن عجزهم، عالماً موازياً ومتعالياً عن عالم الحقيقة، فيه من السّذاجة، القدر الذي يحاكى حاجة القطعان إلى البساطة والوضوح، ليس أكثر.

## نيتشه الفيلسوف يرذل الفلسفة!

لقد نأى نيتشه بنفسه عن الفلسفة باعتبارها تزييفاً وخداعاً من أصلها، وإلا ما كانت لتلقى ذاك الرواج المهيب بين القطعان الخائفة من دنو أجلها، فكان إيمان ضعفاء النفوس بمعتقداتها، يُمثّل تجاوزاً، أو تعالياً، عكس همّاً ضاقت به أسئلتهم عن الما بعد... والما قبل...

---

(١) نيتشه، إرادة القوة...، مصدر سابق، ص ١٧٩.

لقد استغلت الفلسفة خوف الإنسان من الوجود الرهيب، ما أمساه كائناً وضيعاً وخاضعاً. عالجته بجرعات مضاعفة من الخوف، خوفاً من مغبة شيء ما... فمنعته من... بدلاً من أن تحثّه على...

ولأنّ طبيعة المنع تحمل في طيّاتها تحذيراً محفوفاً بالخوف من خطر ما، باتت حياتنا مهدّدة بالخطر إياه الذي أبقى المؤمنين ضعفاء، وخانعين، لا يتوقون إلّا إلى التنكّر لإرادة الحياة وطبيعتها المُفعمة بالمرح والسعادة. والطريف في هذا السياق، هو اعتماد نيتشه في كلامه عن الفلاسفة ، صيغة تظهره كما لو أنه ينتمي إلى عالم مغاير عن حقل الفلسفة. فهو ليس فيلسوفاً مادامت الفلسفة غارقة في ظلام التجريدات الميتة. كما أنّه ليس بإله مادامت الآلهة بدعة ناجعة للقطعان، تشفي داء المعتلّين بعلّة الخوف من الحياة.

لذا، نجده يقف هناك وحده على رأس القمّة ليحاكم من موقعه في الأعلى، ما اقترفه الفلاسفة من آثام، كلٌّ بحسب مستوى تجريداته النظريّة. والأنبياء هم أيضاً مذنبون بحسب ما تضمنته دعوة كل دين، إلى التخلي عن غريزة الحياة. هكذا تكرر وسم الفلاسفة جميعهم بموقع مغاير عن موقعه حينما تناولهم بالجملة، كمثل ما قاله هنا «يتوهم الفلاسفة والأخلاقيون حين يتخيّلون أنهم سيخرجون من الانحطاط بمقاومته»[1] واضعاً الفلاسفة والأخلاقيين في الخانة نفسها. أما هو فلا، لأنه قاضٍ منزّه عن أيّة نزعة أخلاقية تروم محاربة الفطرة الطبيعية للحياة، لأنه كان ألصق منهم بالهمّ الطبيعي للكائنات، من همّ الفلسفة الرامية إثبات أحقية الوجود المتعالي عن الموجود.

فالعدم لا يحتاج إلى مبشّر، وغريزة العيش لا تتطلب منظّماً. لا بل نحتاج إلى التخفيف، إن لم نقل التحرّر من صرامة الإحكام التنظيمي - المعياري،

---

(١) نيتشه، إرادة القوة...، مصدر سابق، ص ١٨٥.

بعد أن عانينا إفراطاً في كلا الأمرين، التبشير والتنظيم، حتى كدنا نغصّ بهما ونموت.

نحن إذاً بأمسّ الحاجة إلى التحرّر من قيد فبركات قيمية- معيارية، قولبت وجودنا في نطاق أطر خانقة للحياة. وذلك عود على بدء، كي نلتصق بأصلنا المنسيّ، منذ أن استعضنا عنه بأصل منسوخ في عالم المثل. وأيضاً من أجل أن تتصالح النفس مع نفسها من دون روادع ولا موانع، عندئذ فقط يستنشق الإنسان عبير الحياة بحلوها ومرّها.

هكذا ابتعد نيتشه عن الفلسفة، أو هكذا ظن نفسه يقف على مسافة منها، كي يتسنى له إصدار حكمٍ عليها، صار من بعده بمثابة موضة إنكار وتنكُّر، دأب في التمثّل به فلاسفة كثر، رفضوا أن يوصفوا بهذه الصفة، بدبلوماسية إحالة انشغالهم إلى مسائل أخرى. فها هو كلود ليفي شتروس «يعلن غير مرة رفضه للتأويلات التي تعتبره رائداً لفلسفة جديدة، وتعتبر أبحاثه ذات مضمون فلسفيّ، لقد ألحّ على التأكيد بأنه لم يأت بفلسفة جديدة، ولكنه اقترح منهجاً جديداً»[1].

لقد حطّ نيتشه في هدمه الفلسفي من قيمة الفلسفة إلى درجة، جعلت من المتعذِّر أن تجد فيلسوفاً يقرُّ بانتمائه إلى ما صار يُعتَبر تهمة، ما بعد نيتشه. فبعد أن كانت الفلسفة امتهان النابغين الطامحين إلى نيل لقب فيلسوف، كأعلى وسام للتفكير، تحولت صفة العالم المتحدر من روافد العلم المتنامي باطّراد باهر، مطمع فيلسوف مثل ميشال فوكو، الذي يقول في إحدى مقابلاته «بأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتُّت، إن لم تكن قد تبخرت فعلاً... وإذا ما

(١) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق،ص ٧٩.

كان ثمّة نشاط فلسفي مستقل اليوم، وُجدت فلسفة لا تكون مجرد نوع من النشاط النظري الداخلي للرياضيات واللسانيات أو الأثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي... أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها نشاط تشخيصي. أن يشخص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر»[١].

وبمناسبة الكلام عن الحاضر، دعونا لا نتوغل كثيراً في تفكيك قضاياه المقلقة، وذلك كيلا نعرضها على النحو الذي يجعل من المعروض إبرازاً لعضلات الاختلاف عما هو سائد. فتحقيب الفلسفة وتصنيفها في مراحل وأزمنة، قد يُردّ إلى دوافع ليست بعيدة كلياً عن الموضة التي جعلت الكثيرين في عصرنا يتباهون بالتّنكّر للميتافيزيقيا، على أنهم يتفلسفون بلا ميتافيزيقيا... ولعل هايدغر، فوكو وديريدا،هم في أول قائمة الفلاسفة الذين تنطبق عليهم مقولة تلامذة أوفياء لنيتشه. لكنهم جاحدون بأفكار أستاذهم المؤثِّر فيهم على النحو الذي جعل جُلّهم يعيش إزاء رفضهم لميتافيزيقياه الفاعلة في المكتوب الهايدغري مثلاً، على شاكلة انشغاله بالوجود المنسي، منذ أن غمر الإنسان اهتماماً بالموجود الذي طغت عليه الذات وهيمنت، لتعتّم على حقيقة الوجود وصداه. عمد نيتشه إلى قلب الحقيقة رأساً على عقب، فبدلاً من أن تبقي الفلسفة هناك في أعالي المُثُل الأفلاطونية، أنزلها إلى تحت... أي إلى الواقع العينيّ المتجسّد والمحسوس. وذلك كي «يحل الجسم محل الفكر، وما ذلك القلب، إلا محاولة للقفز على الظل، تتحقق داخل الميتافيزيقيا ذاتها»[٢].

---

(١) ميشال فوكو، ...، مصدر سابق، ص٢٧-٣١.

(2) Martin Heidegger, *Le dépassement de la métaphysique*. P 91.

نقلاً عن كتاب عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، مصدر سابق.

## هل يفضي التأمل حتماً إلى الميتافيزيقيا؟

لا أدري، إن كان ثمة فلسفة أو تفلسف بلا ميتافيزيقيا. فأيّ ادّعاء، أو زعم يضمر هو بطبيعة الحال، فحيح ميتافيزيقيا كامنة في أمل، أو وعدٍ بالخلاص من نقصان واقع، يتعذّر العيش فيه بطمأنينة وسلام ما لم تمنِّ النفس نفسها بالاكتمال، أو الامتلاء في مكان وزمان لا يهمّ ما إذا كان كله اختلاقاً لأوهام ووساوس، ما دام يؤمن وظيفة الرضى الذي يحقق السعادة. وهذا يردنا إلى أصل الفلسفة وغايتها، كسبيل ينحو منحى السعي الدائم للوصول إلى السعادة، فتغدو الواقعية شراً، حينما تُلزِمُنا بإزاحة أوهام مفيدة لإنسان تكدره واقع، يغذّي حياته بالقلق الرابض على صدر ثلّة من العدميين والعبثيّين، وكلّ من يعيش تحت تأثير وطأة انتحارهم المُرجأ، بدلاً من سعادة مؤجلة.

فالعيش على أمل تحقيق سعادة وهمية بعد حين...، تخلق فرحاً أفضل بما لا يُقاس على مرارة الإيمان بأنّ ما من سعادة مطلقاً توجب أن نحيا من أجلها. فالأثر الذي يتركه المكتوب «والمَقال» الفلسفيّ، هو المغزى وهو الغاية التي جعلت فيلسوفاً مثل جاك ديريدا يعوّل في تفكيكيّته على المعنى الذي يُسْتَولَد تباعاً، لا من الكلمة، إنّما من أثر الكلمة الأقوى في ما تستثيره من انفعالات ذاتية، أبعد وأوسع من مدلول الكلمة المباشرة. هكذا يغدو للفسلفة مهمّة الحفاظ على المعنى الذي يكفل حماية الإنسان من نفسه.

فالميتافيزيقيا هي بمثابة غطاء، يحجب عري الإنسان عن عين الحقيقة. وما نفع الحقيقة إن أماتك صقيعها؟ وما ضرّ الوهم إن نفح فيك روح الأمل والرجاء بما ليس حقيقياً؟ حتى لو كان ذلك عبر خديعة ذرائعية، تعيد للبهتان رونقاً متأملاً فيما يجب أن نقوم بـه... شرط ألّا يضرّ المتأمَّل بالمتعيِّن. وبكلام أدق، إذا كان من داع للفلسفة اليوم، فهو يتمثل بمهمة صياغة وعد ما، له طبيعة

وظائفية. وذلك كي تحيي الأمل بحياةٍ أفضل، من دون أن يؤول الأمل ذاك إلى تزمُّت أيديولوجي، ضرره أشد من ضرر الامتناع عن الأيديولوجيا باعتبارها استيهامات غير واقعية. فالأوهام مفيدة حينما تؤدّي غرض شحن الإنسان بالعزيمة التي يستخلفها الخواء الذي جاء فيه .

تغدو الميتافيزيقيا إذاً مرادفاً لذاك المعنى المرجأ، لأنّ حقيقة الواقع العيني، يعني أن لا وجود لمعنى مكتمل يروي ظمأ الإنسان ويشبع حاجته إلى أمان مطلق. من هذا الباب، انصبّ دأب الفلاسفة المعاصرين على رد تهمة التفلسف عنهم، لأن الفلسفة صارت مقترنة في أذهانهم، وفي سياق بحثها عن الحقيقة، بأبنية أيديولوجية، كلٌ بحسب زعمه للأسباب والمسبّبات. لكن الكلّ تشاركوا في رعبهم، ممّا تأدّى عن الأيديولوجيا من تمثيلات سياسية لأنظمة شمولية، ألغت الذات الإنسانية لمصلحة مُثُلٍ عليا، أسمى بكثير من الإنسان نفسه. هكذا إذاً اقترنت الفلسفة بالميتافيزيقيا، والميتافيزيقيا آلت إلى أيديولوجيا، والأيديولوجيا بنفسها استجرت أهوال هتلر وستالين، هذا كله معطوفاً على عنف الصراعات الدينية.

فبهذا المعنى، تحملت الفلسفة قسطاً من المسؤولية عما ترتّب على ذاك المعنى الصارم والمحكم الذي استولد معيارية أيديولوجية منفِّرة، عقب الآلام والمرارات التي كابدتها البشرية في القرن العشرين، مثّلتها فظاعة التجربة إياها عندما تمّ إسقاط ما يجب أن يكون... على ما هو كائن... فحصل بمؤدى هذه العملية، انفجار مأسوي للحقيقة، لتتشظى شكاً وريبة في كلّ زعمٍ، انتهى عند حصيلة مغلقة وعلى ادعاء معياري، يستهوي عقل العامة بقدر ما يستثير شهية نقد مرذول هو التالي، لأنّه يفسد الاستكانة الشعبية فيما هو مأمول. وبحسب

عمانوئيل كنط «فإن العقل مذ بدأ يفكّر أو يتفكّر بالأحرى، لم يمكنه قطّ الاستغناء عن ميتافيزيقيا ما، على الرغم مِنْ أنه لم يمكنه أن يتصورها خالصة كفاية، مِنْ كل عنصر خارجيّ[1]».

## كانط فيلسوفاً لمعرفتين...!

بعد هذا الانقلاب الثوري المريع لمشتقات المعرفة «الإمبيرية» التي استولدت علومها المتخصصة في مجالات، غيّرت في سيستام المعرفة كلها إلى درجة جعلت من تقسيم كانط «المانوي» للمعرفة، مجرّد معطىً، مرتبط بواحد من العناصر الخارجية التي أقرّ بتأثيرها هو نفسه، ولما تبدّلت، تبدّل معها السيستام الذي بات فيه تعريف كانط هذا «كل فلسفة هي إمّا معرفة بناءً على العقل المحض وإما معرفة عقلية بناءً على مبادئ أمبيرية، وتسمى الأولى فلسفة محضة، والثانية فلسفة أمبيرية»[2] بمثابة انتماء إلى ما يمثّله عصره وزمانه كواحد مِنْ مكونات العنصر الخارجي، حتى وإن ادّعى أنّ المعرفة الميتافيزيقية تُعنى بمبادئ العقل القبليّ المحض، أو «أنها تظهر بما هي معرفة قبلية شبهاً معيناً بالرياضة... وكلّ معرفة قبليّة محضة، تشكل وحدّة خاصة إذن بفضل القدرة المعرفية الخاصة التي يقع فيها مقرها حصرًا. والميتافيزيقيا هي الفلسفة التي يجب أن تعرض تلك المعرفة في هذه الوحدة السيستامية وقسمها الاعتباري الذي احتكر بخاصة هذا الاسم، أعني القسم الذي نسميه ميتافيزيقيا الطبيعة والذي يفحص كل شيء بأفاهيم قبلية من حيث هو كائن «لا مِنْ حيث

(١) عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، دار التنوير، ٢٠١٥، ص٤٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٠.

يجب أن يكون»[1]. فالاعتباري «أفهوم» مفتوح على ما تستثيره اللحظة مِنْ دلالات، وما تحتّمه الوضعيّة التي نفكر فيها في مسائل ميتافيزيقية، تتبدّى لنا على ما تفرضه وضعيتنا التاريخية؛ فلا الله بقي هو هو... ولا سيبقى هو نفسه بالمعنى الاعتباري لوظيفته، كحاجة أنطولوجية للعامة، ولا مبادئ الطبيعة تسمّرت على ثباتها كشيء مفارق للمادة بالمعنى الفينومينولوجي الذي أحال السؤال الفلسفي مِنْ: ما هي الأسباب؟ إلى... لماذا صرنا محكومين بالتفكير في هذه الأسباب حصرًا؟ أو لماذا يتبدّل تفكيرنا في المسائل نفسها عندما تتبدّلُ وضعيتنا التاريخية...؟

بهذا المعنى، لعل كنط هو مِنْ آخر الجهابذة الذين استطاعوا أن يفتحوا كوّة ضرورية في باب الميتافيزيقيا المحكم الإغلاق، منذ بدأ التفلسف مع المثل الأفلاطونية وقدسية الدّين. فأدخل عليها ما يسمى بالإمكان المشروط، حسبما يمليه صنف معرفي محدد، ليصطفي منها ميتافيزيقيا الاستعمال العملي للعقل المحض.

وبهذا، بقي كانط منسجماً مع فهمه للفلسفة في قوله هذا: «إذ لا يوجد إذن بين كل العلوم العقلية (القبلية) علم يمكن أن نتعلّمه سوى الرياضة، وليس الفلسفة على الإطلاق، اللهم إلا تاريخيًا، وفيما يخص العقل فإن أقصى ما يمكن أن نتعلّمه هو أن نتفلسف... والفيلسوف ليس صانعاً لدى العقل بل مشرّع للعقل البشري، وفي هذا المعنى، سيكون من المبالغة في الزهو أن يسمي المرء نفسه فيلسوفًا... وليس الرياضي والفيزيائي والمنطقي، ومهما سطع النجاح الذي يمكن أن يحرزه بعضهم بعامّة في المعرفة العقلية، وبعضهم الآخر بخاصّة في المعرفة الفلسفية، ليسوا سوى صنّاع لدى العقل.

---

(١) كانط، نقد العقل المحض...، مصدر سابق،ص ٤٩٢ - ٤٩٣.

فمازال هناك في الأمثل معلّم يستعملهم جميعًا ويستخدمهم كأداة مِن أجل التقدم بالغايات الجوهرية للعقل البشري. هذا المعلم وحده هو الذي يجب أن نسميه الفليسوف»[١].

ربط كانط هنا الفلسفة بالميتافيزيقيا ربطًا عضويًا عندما ردّ فعل التفلسف إلى المبادئ القبلية للعقل، أو الأحرى، عندما ردّها إلى الغايات الجوهرية للعقل البشريّ ليغدو الفيلسوف هنا موجِّهاً وشارحاً أو قائداً مسيّراً للمعرفة، ورئيسًا لجمهورية المعارف الأفلاطونية التي تُحلّق بعيداً في الأعالي. ولمّا كان الفيلسوف كذلك، هانت عليه الصغائر اليومية للناس قياسًا «بمصاعب» انشغاله بالأمور الجوهرية.

هكذا أحال كانط المعنى المحوري للمعرفة على مرتكزين اثنين: المبادئ الماقبلية للعقل المحض، والمبادئ المكتسبة ما بعد التجربة.

فانقسمت الحقيقة الكانطية، بموجب هذا التفريع الثنائي إلى حقيقتين، فانغلق بمؤداها «اللوغوس» إلى شطرين مع كانط، ليبدأ رحلة البحث، ليس عن علّة أولى في الله أو واحدة موحّدة في المبادئ الما قبلية للعقل، إنما عن علتين اثنتين، تتمثّل الأولى بثبات المعرفة حيال ميتافيزيقيا الطبيعة، والثانية بتبدّل المعرفة «الأمبيرية» حيال مبادئ الأخلاق العملية، مجسّراً العلاقة بين الشطرين مِنْ خلال علاقة جدلية مجتزأة يقف فيها الحدّ النظري عند حدود نظر الشبيه في شبيهه؛ والعملي كذلك يستوجب تبريراً من صنفه.

وبذلك، أسقط كانط هالة التوحيد عن العلّة الأولى فاتحاً شهية الفلسفة المتربصة بسقوط الحقيقة الكنطية من العقل على الأرض...وذلك لاستكمال مسيرة تدنيسها بتراب الواقع ووحله. فمن لدن هذا المناخ الثوري المتمرّد،

---

(١) كانط، نقد العقل المحض....، مصدر سابق، ص ٤٨٩-٤٩٠.

لاحت معالم ولادة فلسفية جديدة لـ(ادموند هوسرل)، فظواهريته لم تبتعد كثيراً عن تعريف كنط للفلسفة في قوله: «يلزم إلى جانب العمل الفذّ والمنهجي للعلوم الجزئية التي تتجه نحو الحلول ونحو سيطرة عملية على المشكلات أكثر مما تتجه نحو رؤيان ماهويّ، يُلزم تفكير متصل في نقد المعرفة، عائد حصرًا إلى الفيلسوف، تفكير لا يجعل أي غرض يسود سوى الغرض النظري المحض»(١).

فكلاهما شدّد على أن للفلسفة مهمّة أساسية تدور حول البحث عن الغايات الجوهرية للعقل البشري عند كنط، مثلما تتجه نحو رؤيان ماهوي عند هوسرل. وبذلك حافظ الاثنان على الوحدة المنهجية لغاية الفلسفة التي قد تحار مِنْ أمر غرضها، أمام نهضة العلوم الجزئية وتطبيقاتها الناهضة بقوة استكشافات فيزيائية ورياضية، تؤثّر حتماً في الوضعية التي ينظر بها الإنسان في المسائل الميتافيزيقية. كما أنهما لم يفترقا مطلقًا في توصيف المنحى الجزئي لعمل الرياضي والفيزيائي باعتبارهما صانعين لدى العقل بحسب كنط وأيضاً هوسرل عندما يقول: «والرياضيّ ليس هو كذلك في الحقيقة نظري محض، بل فقط التقني البارع... وحده البحث الفلسفي يتمّم المحصلات العلمية التي يتحصّل عليها الفيزيائي والرياضي، بحيث يُتمّ المعرفة النظرية المحض والحقيقية»(٢).

لسنا هنا بصدد عرض تعريف الفلسفة عند كليهما، لكننا وفي سياق البحث عن المعنى الماهوي عند كنط وهوسرل، وجدنا أن زعمهما المحض لمكامن الحقيقة، ينحو منحى البحث عمّا يوحّد المسارب العلمية والمسارات المنهجية في ماهية جوهرية واحدة، حلّت محل الله، لتؤدي وظيفته نفسها،

---

(١) إدموند هوسرل، مباحث منطقية، ترجمة موسى وهبة، الكتاب الأول، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٠، ص ٢٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣-٢٦٤.

امتلاءً ميتافيزيقياً، لا يقْدر عليه إلا الفيلسوف وحده، كعقل فاعل في العلوم الجزئية المنفعلة به وبتوجهاته للمسار العام في تلك العلوم.وبمعنى آخر، ثمّة حيّز عصي على مجالات العلوم الجزئية مهما تطوّرت، وعلا شأنها، تبقى هي رهن وضعيتها هذه، وضيعة قياساً على الهمّ الذي يشغل الفلسفة المتوّرطة بحكم انشغالها الأنطولوجي، في ما هو ميتافيزيقيّ حصرًا.

## هوسرل والحقيقة الملونة، شعورياً!

انحاز هوسرل إلى الجوقة المنضوية تحت مسمّى نقد المعرفة المهيمنة على المكتوب الفلسفي، منذ أن دشّن كنط حقلاً نقدياً جديداً، رام فيه الكشف عن مبادئ العقل المحض. وذلك عبر تخليصه مِنْ تشابكاته مع التجربة التي تتموّه فيها المعرفة عبر مناورات شتّى، يظهر فيها الوعي منفعلاً بحالات حسيّة تؤثّر في منحى الإدراك، فيتأثّر عندها التحصيل المعرفي برمته. لكن ما لبث هوسرل أن أعاد النظر في النظرة التي جعلته يعيش مثل هذه الوضعية التي هي من يحدّد معنى الشيء وقيمته في قوله: «ليس ثمّة منْ أفعول خاص للتصوّر، فأفعول التصوّر والمتصوّر هما شيء واحد بعينه. مجرّد امتلاك هذا المضمون بما هو مجرّد عيش المعيش، لا باعتباره معيشًا قصديًا، ولا باعتباره إدراكًا باطلاً. لذا،ماهَيْنا أيضًا ما بين إحساسي ومضمون إحساسي... فكيفما أمكن تعريف مفهوم التصوّر فإن الجميع متفقون على القول إنه يجب أنْ نرى فيه أفهومًا معينًا، لا للسيكولوجيا وحسب، بل أيضًا لنقد المعرفة والمنطق، وبخاصة أيضًا المنطق المحض... ومن ثم، مَن يسلِّم بهذا [يقع في مغالطة الخلط] لأنه في نقد المعرفة وفي المنطق المحض، ليس لهذا الأفهوم أي وظيفة قط»[1].

---

(١) هوسرل، مباحث منطقية، الكتاب الثاني، الجزء الأول، المصدر السابق، ص ٤٦٨.

لم يقصد هوسرل هنا عدم أهلية مفهوم التصوّر في نقد المعرفة التجريبية. إنما يقصد عدم صلاحيته في المعرفة المنطقية الماهوية الخالصة مِنْ أدران التجربة المتعينة في الإدراك، حسبما يُمْليه التصوّر الذاتي، بما هو إدراك معيوش لحظوي. هنا... والآن... وبذلك سنجد عند هوسرل تصوّراً معداً سلفاً للمعرفة، مرتبط بما هو رياضي بحت.

وبمناسبة الكلام عن المعرفة، ثمّة سؤال مشروع يطرح نفسه اليوم؛ هل لنا أن نعرف شيئًا محددًا بمعزل عن تصورنا له حتى حيال القضايا الميتافيزيقية؟ إذ لا بدّ من أن تُستفز استيهامات قابعة أصلاً في أروقة خوفنا من أشباح الجن، والله... الخ كما مِنْ كل الكائنات الخرافية والأرواح الأسطورية التي تعبّر أكثر عن الحدود التي يمكن أن تصل إليها استيهامات المخيِّلة في رسم صور وأشكال غريبة، تعكس غرابة الحالة التي تمّ بها تصوّر الله مثلاً، في صفات وأسماء محددة، ارتباطاً بالمحكي عنه منذ أن تفتَّق وعينا على الرعب المقترن بالتحذير الديني من مبدأي الثواب والعقاب؛ لكن أهمية كلام هوسرل عن التصوّر كأفهوم مفتوح على الانفعالات السيكولوجية واستيهاماتها الواسعة، يكمن في إقحامه الاعتبارات الذاتية في تحديد الشيء المتمظهر على شكل تصورات ميتافيزيقية، ليست هي كذلك عند أي ذات متخلّفة أو متقدّمة عن اللحظة التي حدّدت وضعيتها زاوية الرؤية، إلى ما جعل الشيء يبدو كذلك في آن... وليس كذلك في آن آخر... حيث «يمكننا بالطبع أيضًا [يقول هوسرل] أن نصدر أحكامًا على معيشاتنا الجوّانية الخاصة كما على الأشياء الخارجية... إنّ دلالات الأخبار عن أشياء خارجية لا تكمن في هذه الأشياء (الأحصنة، البيوت... إلخ) بل في الأحكام التي نصدرها فينا عليها أو تبعاً للحالات، في التصورات التي تصلح لإقامة تلك الأحكام»[١].

(١) هوسرل، مباحث منطقية...، مصدر سابق، ص ٢٣-٢٤.

هوسرل إذاً، هو مِنَ الفاتحين الكبار لحقل معرفي جديد، أضحى فيه الكلام عن الحقيقة المفارقة للوعي الذاتي واشتقاقاته السيكولوجية، ضرباً من الغباوة، بعد أن بيّن بما لا يدع مجالاً للشكّ، أنّ الأخبار عَنْ الأشياء البرّانية، إنما هو انعكاس متداخل مع جوّانياتنا المعيوشة على ما يجعل مِنَ الأخبار تلك دلالات، تُخبر عن الذات بمقدار ما تُخبِر عن الشيء المتمثّل فيها، كتصوّر. فمنذ تلك اللحظة، تواءمَت السيكولوجيا مع الفلسفة وتآخت بطريقة عضوية، على ما جعل من مسار الفلسفة برمّته ينحو منحى البحث في ثنايا الذات بتصوراتها الحسّية واستيهاماتها العقلية والنفسية التي صارت محورًا مهيمنًا على ما أدّى إلى ولادة البنيوية، والوجودية، و... الخ.

عمد هوسرل إذًا إلى خلخلة دعائم الفلسفة الكلاسيكية المبنية منذ أفلاطون على عمارة من المفاهيم المجرّدة والمفارِقة للوعي الذاتي، بعد أن تبدّت له الحقيقة متلوّنة ومختلفة، كبريق مرآة يلمع خطفاً أمام عين الشمس، تبعًا لاختلاف وضعية الذات الرائية وتنوع ظروفها وحيثيّاتها الآنية، فخلص إلى حقيقة مفادها أن لا حقيقة خارجية يُمكن أن تُدرك بمعزل عن عجينة وعينا الذاتي بها. حيث أن «الماهية الوصفية للإدراك، وفيميائياً أن لدنيا كمّاً من المعيشات مِنْ صنف الإحساس موحّدة على المستوى الحسّي في تعاقبها المتعين بهذه الطريقة أو تلك، تحركها السمة الأفعولية بما هي سمة «الدرك» الذي يُضفي عليها معنىً موضوعياً، والسمة الأفعولية هي التي تجعل المحبرة مثلاً تظهر لنا بطريقة الإدراك... ليس الاسم، ولا المحبرة إذا ما يدخل في صلة، بل معيشات الأفاعيل...»[1].

يتضح مِمّا عرضناه هنا، أنّ هوسرل هو الأب المؤسس للفلسفة المعاصرة

---

(١) هوسرل، مباحث منطقية...، مصدر سابق، ص٣٥.

في تقديمه لمسوِّغات منطقية، برّر فيها تفلّت الفلسفة الكلاسيكية من عقل المقولات المجرّدة، كي يجعلها تنغمس فيما هو آنيّ... وذاتي...، ورغم أنه تأثر بنسقية كانط التي رامت تفسير ماهية مبادئ العقل المحض؛ إلا أنه انقلب عليه، حينما استعان بالجانب التجريبي عند كانط وأسلوبه النسقي: ليذهب به إلى حدّه الأقصى بإدخاله مبدأ الشعور بالشيء في الحكم على الشيء ذاته. حتى الميتافيزيقيا نفسها، لم تسلم عنده مِنْ تلك القياسات المنطقية التي ماثل فيها انفعالنا الباطني بالمقولات الماهوية المجرّدة مع الصورة التي يتبدّى فيها الله على شكل قوة خفيّة هُلامية، لكنها فاعلة، على نحو ما يمثّله فينا الإيمان الذي يُعبّر أكثر عن توقنا إلى النجاة وأمنيتنا بالخلاص، ورغبتنا في العيش، وكل ما جعلنا في ما بعد، نحيا حيال أسئلة أنطولوجية أسّست لفلسفات جديدة.

لكن ما هو المحرّك المفترض الذي ينبغي العودة إليه في البحث عن المعنى المحوري الأصيل في فلسفة هوسرل، بحثاً عن الغرض النظري المحض؟ حيث لا يكتفي الفيلسوف أن «نتوجه في العالم بأن يكون لدينا قوانين بما هي معادلات يمكننا بواسطتها أن نتنبأ بالمجرى المعقل للأشياء، أو أن نستعيد مجراها الماضي، بل هو يريد أن يوضح ماهية الشيء، والحدس والسبب... وكذلك أن يوضح أي تعاطف مدهش تقيمه هذه الماهية مع ماهية التفكير كي يمكن أن تفكّر»[1].

إن ثورة هوسرل الفلسفية وتمرّده، لم يحيدا عن نطاق الدعوة إلى البحث عن المعنى الماهوي، أو عن الغرض النظري المحض، الذي شكّل في ظنّه أساسًا لمعرفة مطلقة، إذ بقي مستلبًا إلى همّ ميتافيزيقي، جعله ينكب على فك

(١) هوسرل، مباحث منطقية، الكتاب الأول...، مصدر سابق،٢٦٣ - ٢٦٤.

شيفرة اللغز الأول، على افتراض أن الحقيقة ماثلة هناك بوضوح أمام وعي غابت عنه بداهات شعورية، سيمكنه إدراكها، مِنْ إدراك المجهول النظري الذي غالطته السبل المنهجية للفلاسفة السابقين.

وقد لا نحتاج إلى التوغل كثيرًا في استنطاق المعنى المضمر لفلسفته، كي نستنتج حقيقية تأثيره في كل مَنْ أتى منْ بعده، وصولاً إلى ما يجعلنا نعترف بأن مدرسة التحليل النفسي لـ «فرويد»هي بمثابة شق استطرادي، توفرت شروطه في المدلول السيميائي لفلسفة هوسرل (الشعورية). ذلك أن المنحى التصاعدي لمفهوم التصور المعيوش ذاتياً عنده، قد فتح بابًا جهنمياً على المفاهيم المجرّدة والمفارِقة، لتصبح الحقائق الفلسفية المجرّدة عنده، كلها افتراضات مرتبطة بالحالة الشعورية التي جعلت من صاحبها ينظر إلى الأشياء على أنها حقائق مبرمة، ويتصورها على أنها هي كذلك نهائية.

إلّا أن المفارقة التي رافقت هوسرل في رحلته الفلسفية، تمثّلت في إصراره على التمسك بمعايير منطقية صارمة، هي أقرب ما تكون إلى قواعد العلم الرياضي، في بحثه عمّا لا يمكن أن يتعيّن في نتيجة حصرية أبداً (الشعور - التصور - المعيوش الداخلي - الوضعية الذاتية، الخ...)، فهذه كلها مفاهيم تشي، لا بل تدلّ صراحة، على أن لا وجود للشيء بذاته، كموضوع منفصل عن الذات؛ فالأشياء الخارجية طرف غير متعيّن، إن لم تتّصل بالذات، وذلك كي يتحصّل المعنى الذي تتداخل فيه كل التعقيدات السيكولوجية للوعي المتّصل بالشيء. فإذا كان الشعور بالشيء عند هوسرل هو الذي يحدّد وجود الشيء، وإذا ما كان ظاهر الشيء يتبدل تبعًا لتبدّل حالة الوعي ومعيوشه الداخلي، فالموضوعية ذهبت معه أدراج الرياح، وحلّ محلها الرّيبة والشك واللايقين الذي أدى بفيلسوف مثل فرويد إلى البحث عن أرق الحضارة في الانفعالات

النفسية للأفراد؛ حيث صار مرتابًا في أمر المواقف التي تُخفي أسبابًا مطمورة خلف ظاهر السلوكيات. ولأن فرويد عمد إلى التصدي للمشكلة الإستراتيجية في الوعي، عبر مزاعم، افترض فيها وجود مكمن خفي (هو الجنس)، يتحكّم في الإحساس والنظرة والرأي، فأوجد بذلك لنفسه حيزًا ميتافيزيقيًا في تفسير إطلاقي، ردّ فيه السلوك الإنساني كلّه إلى المكبوت الجنسي الذي ذهب به (فيلهام رايش) إلى حدّه الأقصى، حينما اعتبر أنّ البشر يعيشون ، لا مِنْ أجل (التيموس الروحي) ولا مِنْ أجل الفضيلة، إنما مِنْ أجل لحظة (الأورغازم ) الجنسيّ.

لقّح هوسرل الفلسفة بكل الأسباب المنطقية لتسويغ رأي فلاسفة ريْبيين مِنْ أمثال (ماركس، نيتشه وفرويد). فالاستلاب الاقتصادي عند الأوّل يتماثل مع تمظهرات القيم الأخلاقية التي تطفو، لتعبّر عمّا يختلج في الخفاء مِنْ رغبة قوية في السلطة والتسلّط عند الثاني، ومثله عند فرويد، لا يمكن فهم الحالة السياسية مثلاً، ما لم ننقّب في ماهية العصاب الجماهيري الناجم عن المكبوتات الجنسية، وقِسْ على ذلك.

هكذا فتح هوسرل إذًا شهية الفلسفة على تقصّي الأفاعيل الباطنيّة المتخفّية خلف ظاهر الشيء، فكان أن ولدت بسبب ذلك؛الفلسفة البنيوية مِنْ رحم الظاهراتية، تعبيرًا عن منهج التتبّع الاستقصائي (فمِنْ هذا... نستدل على ذاك...) فأُطيح مفهوم الإرادة والإنسان كذات حرّة، حيث لا نتحكّم في ما نحن فيه، لأنّ ما نحن عليه مرتبط بأفاعيل المنشأ وظروفه، الذي يحدد هو بنية الوعي، ككيان مستقل، له هويّته الراسخة في الوجدان الفرديّ والجماعيّ على نحو لا يمكن فهمه وتفكيكه، ما لم نقف على الأسباب المنبثّة في ظروف المنشأ والبيئة المتمظهرة هي بالتالي، في مواقف وسلوكيّات لا تعبّر عن الذات، بقدر ما تعكس الكيفية التي امتصّت فيها الذات عوامل المنشأ وتعقيداته.

لعلّ البنيويّة كلّها جاءت كمشروع نقديّ أكثر مما هي مشروع بنائي لمنظومة عقائدية مزعومة. لذا، ارتبطت ولادة البنيوية بنقد الّلغة، التي دخلت في صميم اهتمامات الفلسفة المعاصرة التي اعتبرت بدورها أنّ المشكلة الأساسية منوطة بعيبٍ لغويّ منطوق على نحو يعكس عقم السبيل المعتمد في الأسلوب والشكل، باعتبارهما وعاء، لا يتيح التعبير الدقيق عن تعقيدات الذات واختلاجات النفس الواحدة. ولأن البنيوية تطورت إلى درجة تعدّت فيها الحيّز الذي اقتصر مع المؤسس (فرديناند دي سوسير) على الشقّ اللغوي، حيث يهمنا الاطلاع على ما آلت إليه مع ماركسيين كُثر كـ (جورج لوكاش) أو(لوي ألتوسير) الذي استولد من الماركسية تفسيرًا بنيويًا، أدى به إلى القول بوجود أكثر من ماركس. ماركس الاقتصادي، ماركس السياسي، ماركس المتفائل، ماركس المتشائم، ومن ثم استنتاجاً ماركس الشاب، ماركس المتحمس، ماركس الكهل الخ. على ما يتّضح من الإضبارة الماركسية نفسها.

ولعلّ النقد البنيوي إياه للجنس الأدبيّ، أدّى إلى تواشج الفلسفة مع ما رامت إليه الكتابات التي تمرّدت على الكتابة النسقية في الفلسفة، كما جاءت في شذرات نيتشه، وغثيان سارتر، وشعر هولدرلين بالطريقة التي زكّاها فيه هايدغر.

## ماركس ينظّر ضد تنظيرات الفلسفة!

لا بدّ من السؤال الصريح عمّ إذا كان ثمّة حيّز ميتافيزيقيّ مُتاح عند ماركس الفيلسوف. على افتراض أنه فيلسوفٌ مادي ملحد، لا يعترف بالماورائيات الميتافيزيقية، ليس بالمعنى الذي ساقه الفيلسوف الأنغلوسكسوني «جون ويزدم ـ John Wisdom (١٩٠٤ - ١٩٩٣)» في كتابه الشهير الفلسفة

والتحليل النفسي، أنّ الميتافيزيقيا «عصابٌ مرضيٌ، وداءٌ عقليٌّ رديء، أي إنّ الميتافيزيقي إنسان ذو فكرة ثابتة راسخة يقوم بإسقاطها على العالم في صورة نظريّة مشوهة، تعقد عليها آمال كبيرة»[١] فحسب، إنما بالمعنى الذي يفترض اقتران الفلسفة بفك اللغز السرمدي للوجود، لتغدو للفلسفة مهمّة ثابتة، تتعدّى النظر في استطرادات الحياة اليومية المتغيرة، إلى ما هو أعمّ وأشمل، وذلك بهدف اكتشاف جوهر العلل الثابتة.

يأتي التركيز على الماركسية أكثر مِنْ غيرها لكونها شكّلت منعطفًا نوعيًا في مساري السياسة والاقتصاد، مطلع القرن العشرين، خصوصاً بعد أن اتّخذت مرتكزًا نظريًا ملهمًا لثوراتٍ استولدت أنظمة شمولية، دمغت أوجه الحياة السياسية بكل الأسباب التي أدّت إلى استثارة نقاش فكري واسع عن ماهيّة العلاقة المفترضة بين شيوعية ماركس وشيوعية ستالين، وبالتالي عن مسؤولية ماركس البنيوية عن قيام اشتراكية سوفياتية مفارقة، أو ملائمة لاشتراكيته العلمية.

ولعل طغيان الوجه السياسي على ما عداه في ماركسية عمومية، ارتكبت باسمها فظاعات ومجازر، بحجة تحقيق الخير العام، طَمس منها وجهاً آخر، كان هو المسوِّغ لوجود فلسفة، لا يمكن تفاديها أمام الحاجة الملّحة إلى مثل ما دعت إليه من حلم ثوريّ، يحاكي عطش البشرية إلى التغيير نحو عالم أفضل.

تفرّدت الماركسية إذاً بطوفان شعبويّ، اكتسح وعيًا عموميًا، يتناقض تماماً مع نخبويّة الفهم الفلسفيّ الخاص بفئة قليلة، على شاكلة ألتوسير الذي عمد إلى تأويل الاستمارة الماركسية، لكي يحيي فيها العناصر التي تتفق مع

---

(١) د. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بناء مفهوم الميتافيزيقيا نموذجًا، نقلًا عن مجلة عالم الفكر، مجلة دورية محكمة ، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠١٢، ص ١٤.

غاية الدفاع عن حلمه الثوريّ، «دفاع المثقف الذي يسكنه هاجس التحرّر من كل ما يتوجس فيه أنه عناصر للأيديولوجيا البرجوازية، ويحضّ ويرعى أمل أن يكفّ البشر يومًا عن الخيال وعن الحلم... وهذا ما أثار سخرية ميشال فوكو الذي لم يَر في ألتوسير وأمثاله سوى بقايا ورواسب لنموذج المثقف التقليدي المبشّر والحالم»[١].

لقد برعت الماركسية في استكشاف مبدأ استلاب الواقع الاجتماعي للبشر في علاقاتهم المادية، وبهذا المعنى، يلتحق ماركس بجوقة المشاهير العظماء، من باب نقده للاقتصاد السياسي، فاضحًا عيوب الرأسمالية وعثراتها المتأتية مِنْ كونها تتيح الاحتكار الذي يُمعن في توسيع الهوّة الطبقية بين الأغنياء والفقراء.

ولعلّ أهمية ماركس تكمن هنا، أي في تفسيره لمآلات التطور التاريخي للبشر، انطلاقًا من علاقاتهم المادية فـ «الناس إذ يُطوّرون قواهم الإنتاجية -إذ يعيشون، يطورون علاقات معينة بعضهم البعض، وأنّ طبيعة هذه العلاقات لا بدّ أن تتغير مع تغير القوى الإنتاجية ونموّها»[٢]. أجادت الماركسية إذًا في نقدها الاقتصاد الرأسمالي، فبيّنت العراقيل البنيوية لصيرورته اقتصاداً معافى من الأزمات الحتمية التي ستدهمه نتيجة ميكانيزماته الداخلية، إلى ما سيجعل من استبداله ضرورة حتمية – تاريخية. وفي هذا السياق، لست من المتحمّسين لتبنّي الحيّز الدعْوَويّ في الماركسية التي دعت إلى اعتناق اشتراكية بديلة، لا تتماشى مع الروح النقدية لفلسفة غلّبت الحركة على الاستتباب النظائميّ، بما لا يسمح بترسيم، ولا بتحديد الإطار السياسي الاقتصادي الذي يجب

---

(١) عبدالرزاق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق،ص ٣٢-٣٣.

(٢) كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٦٤.

أن يتحقق لخير الإنسان وسعادته. حتى ماركس ذاته لم يُقحم نفسه في تعيين ماهيّة الاشتراكية إلّا مِن حيث هي بديل حتميّ للرأسمالية؛ ليس لأنه لا يريد، لا بل كانت عنده رغبة عارمة، وصلت به إلى أن يتحزب لشيوعية مزعومة، ما جعل فكره يتسم بالمفارقة التالية: داعية ومبشرًا حالماً، أي أيديولوجياً عقائدياً من جهة، وناقداً ثورياً، ما إنّ يرتكز على ثبات حتى يعود ويقوض ثباته بحركة جدلية دائمة، بالإضافة إلى أنه عالم اقتصادا فذًّ من جهة ثانية.

استعاض ماركس في إلحاده عن الله في جدله الماديّ والتاريخيّ؛ مضفيًا على تعبير «علاقات الإنتاج» طابعًا قدسيًا في ترسانة منظومته النقدية التي فتحت شهية الكثيرين ممن يودّ أن يجد مفتاحًا سحريًا كي يتخلى عن عقم مرحلة تاريخية، استُنْفِدت ميتافيزيقياها، تمهيدًا لتدشين مرحلة جديدة، من شأنها أن تبشِّر بولادة منحىً معرفيٍّ آل إلى الإيمان بإله من نوعٍ آخر، أغوى مفكرين كُثراً إلى درجة، استولدت موضة شتم الله باعتباره هو المسؤول عن هذا الظلم القائم منذ آلاف السنين، ليتربّع محلّه إله ذو صفاتٍ محددة علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج،... إلخ، تزيل الشرّ وتقيم العدالة على الأرض في اشتراكية ماركس المزعومة. ولا نبالغ إذا ما وسمنا النصف الثاني من القرن العشرين برواج موضة الماركسية المتمثلة بمحازبي شيوعية السوفيات، أو المنظومة الاشتراكية، من جهة، وماركسية نخبة استعر معها صراع تأويليّ، أدّى إلى مدارس فكريّة جديدة، كمدرسة فرانكفورت التي أنجبت جيلاً جديداً من رواد فلسفة النقد. ما يعني أنّ في الماركسية ثمة جانبين متناقضين، بحسب تفسير ألتوسير الذي استعار من الإبستمولوجيا البشلارية، مفهوم القطيعة الإبستمولوجية لكي يغربل الماركسية العلمية عن الماركسية الأيديولوجية، فاصلاً بين ماركس الثوري الحالم والمتحمّس وصاحب النزعة الإنسانية

الخالصة من جهة، وماركس الناضج المتوقّد الذي عيّن بفكره مفاهيم جديدة، كعلاقات الإنتاج، ونمط الإنتاج، والأيديولوجيا... وغيرها من جهة ثانية.

وكان أن استلهم ماركسيو الأحزاب الشيوعية وجهًا منها يناسب حزبية سلطتهم. فكانت النزعة الإنسانية بمثابة إحكام لإرادة ثورية، جعلت الحزب يستبدّ بالسلطة ويقهر الناس، بحجة إعلاء الشأن العام لإحقاق خير الجماعة، بينما استفاد مفكرو الماركسية من الجانب المهمل والمهمش في الماركسية نفسها، فأيقظوا فيها روح النقد. ما أعانهم على فضح مزاعم السلطات السوفياتية كما على تفكيك العلّة القائمة في بنية نظام اشتراكيّ متحكّم في إدارة البلاد والعباد، بطريقة موجّهة، عبّرت عن نزعة إنسانية مفرطة، أماتت الفكر وجمّدت الصراع الطبقي ذاك الذي كان محركًا إنسانيًا لصيرورة التاريخ في الماركسية نفسها، في حين وبحسب ألتوسير، «أن الإنسان لا يوجد، بل العلاقات الاجتماعية، وأن لا وجود لذات، ولا للفاعل التاريخي. ولكن للبنيات الموضوعية»[١].

طمس ألتوسير من الماركسيّة حيّز الفعل الإرادويّ- الثوريّ للإنسان، بغية تعويم حيّز خبيئ خلف علاقات الإنتاج ونمط الإنتاج، حتّى أنّه ذهب في تأويله إلى حدّ القول «إن من يحدّد في نهاية تشكيلة اجتماعية، ويسمح بتكوين معرفة عنها ... ليس هو الإنسان، بل ليس هو حتى البشر، ولكنه علاقة، علاقة الإنتاج التي تشكّل وحدة مع البنية التحتية»[٢].

إذًا لا وجود لإنسان فاعل، إنما الموجود فقط هو العلاقة التي تحدّد ماهية البشر ووجودهم الاجتماعي. ولأن العلاقة متحرّكة ، فإذًا لا ثبات إلّا

---

(١) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

للحركة التي يتناقض النطق بها مع أي استتباب نظائمي، انحاز إليه ماركس على نحوٍ، أثار دهشة المتأمّلين بكيفيّة المواءمة بين أفعول نقده الحي للرأسمالية، ومفعول نقده ذاك على انضوائه في حزب يرتكز بطبيعته السياسية على بنية عقائدية أيديولوجية صارمة وثابتة، وذلك من أجل تحشيد الجماهير وتعبئتها للثورة. ولأنه ليس بالإمكان دعوة الجماهير إلى اعتناق مبدأ نخبوي قائم على خيار متحرّك. فهذا من شأنه أن يغوي حفنة من المفكرين، بينما تحتاج العامة إلى عناوين وإلى تلك «الكليشيهات» الأيديولوجية إياها التي أطلقتها الأممية الأولى للثورة مِنْ أجل تحقيق الاشتراكية.

وقع ماركس في منزلق المفارقة بين كونه فيلسوفاً، ناقداً، وأيديولوجياً مبشّراً بالذي لا يسمح به مبدأ النقد نفسه. إذ إن مهادنة ماركس لانحيازه السياسي ضد فكره الجدلي، لم تدم طويلاً، حيث نجده لا يلبث أن يعود ويحْتَكِم إلى حسّه النقدي الحيّ في رسالة شهيرة، بعث بها إلى صديقه ب.ف ابنكوف في ديسمبر ١٨٤٦. اختصر فيها عتابه الذي انطوى على مدلولاتٍ هامّة، كان لها طابع الرفض والاستنكار في قوله: «وأما عن حزبنا، فإنه ليس فقيرًا فقط، بل إن قسمًا كبيرًا من الحزب الشيوعي الألماني يشعر أيضًا بالغضب عليّ لمعارضتي يوتوبياهم وكتابتهم الخطابية»[١].

اختصرت هذه الفقرة مِنَ الرسالة، فحوى موقفه مِنْ مآلات انتمائه الحزبي إلى إطار تنظيمي، أراد منه شيئًا آخر يتعارض مع طبيعة الانخراط بذاته في بنية جماهيرية لها مقتضياتها التي لا تتفق أبدًا مع المحذورات التي نبّه منها، درءاً لخطرالاستلاب، أو الأحرى كي لا يُستلب شيوعيوه إلى منحىً يوتوبي، بعيد كل البعد عن مؤدى الإنتاج وعلاقاته الاجتماعية، وبكلام آخر،

---

(١) كارل ماركس، بؤس الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٢٧٤.

خاف ماركس في حياته بقدر ما عانى مِنْ مغبّة الإمعان في الذهاب إلى أبعد من مرامي نقده للرأسمالية؛ حيث كان لا يروم على ما يبدو إحياء وعد بيوتوبيا، يؤول بطبيعته إلى فهم أيديولوجي مغلوط عن الواقع.

ولعلّ حماسته الثورية أدّت به إلى التبشير بشيوعية، أسالت لعاب شبابه، حيث أراد أن يصبح شيوعيًا، مِنْ دون أن يتنكّر لميكانيزمات الصراع الطبقي، فأرفق دعوته إلى ردم الهوّة بين الطبقات في نظامه الشيوعي بشروط نقدية، لا تسمح أبدًا بإقامة مثل نظام شمولي كهذا، تتحكم فيه نزعة إنسانية مدمّرة لآليات الترقي نحو تطوّر أصيل. وربما يعود هذا التضارب في فكر ماركس إلى لبّ المشكلة المطروحة، المتمثّلة بصعوبة المواءمة أو الجمع بين زعزعة النقد، واستتباب مشاريع الحل، أو إلى ما فسّره ألتوسير، أو الأحرى إلى ما برّره مِنْ ناحية وجود خللٍ معقول عند كلّ فيلسوف، «ينزع إلى الرجوع إلى مفهوم النزعة الإنسانية والمفاهيم الأخرى الدائرة في فلكه، كالاستلاب والنزعة التاريخية الملموسة، [مثل هؤلاء] إنما يحاولون إخفاء فراغ نظري عجزوا عن ملئه بمعرفة علمية، فعوضًا مِنْ أن يطرح هؤلاء الفلاسفة مشاكل الإنسان طرحًا صريحًا، يسمّي الأشياء بأسمائها، فضلوا البقاء في مجال الغموض الأيديولوجي»[١].

وهذا يعني أن علّة هذه الهفوة البنيوية في المنظومة الفكرية لماركس، تؤكد إنسانيته الموسومة بالعجز والخطأ. مثلما تدلّ على مكمن عبقريته، بعدما دمغ مرحلته بكل أسباب التمرد والانقلاب على المفاهيم التقليدية الموروثة. فالأيديولوجيا هي بهذا المعنى، تمثّل حيّزًا إنسانيًا نحتاج إليه لملء فراغات عجزنا المعرفيّ، وإلا ما كان لماركس أن يكابر على التمسك بالتزام حزبي،

---

(١) عبدالرزاق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق، ص ٣٠.

يتعارض مع منهجه النقدي بالمطلق.أمّا السلبيات الأيديولوجية المترتبة على دعوته لتحقيق عدالة اجتماعية في نظامه الشيوعي، لا تلغي أبدًا إيجابيات نقده الحيّ، حتى أنّ ما يهمّنا فيه هو حيّز النقد بالذات الذي افتتح فيه حقلاً معرفيًا جديدًا، استثار ورشة نقاش تأويلي واسع من بعده...، لم ينتهِ بخلاصة منجزة، مادام مبضع نقده الجدلي الدائم قد شكّل لبنة فلسفته المتحركة.

ولعلّ جدل العلاقة بين السلبي والإيجابي في عقل ماركس، بالمعنى الهيغيلي، يفسّر لنا أكثر الحيّز الغامض من وعيه المتحمّس في شبابه لروح الثورة، هذا الوعي الذي نجم عن خضوعه لموروثات أيديولوجية، لا قدرة له على إلغائها أو محوها من رأسه بالمطلق، من جهة، كما أن إدراكه لضرورة تخطي ذاك الموروث، مِنْ خلال فعل إرادويّ، هذا إن حصل، كانت تكبحه منبثّات أيديولوجية صارمة بما لا قدرة له على رفضه مِنْ جهة ثانية، بدليل أنه لم يقدر قط أنْ يصفّي نيّته حيال نظرته إلى الفلسفة، فاقترن وجودها في وعيه بمثالية هيغل وكانط... وكل من لم يجارِ واقعه المادي الذي هو من يحدّد الوعي الاجتماعي وليس العكس. إذ نجد في كتابه بؤس الفلسفة الذي وضعه للرد على فلسفة البؤس لـ (برودون ـ Broudon)، مآخذ كثيرة تمثّلت في تسويغ الأخير لمفاهيم اقتصادية، منسوبة إلى العقل الخالص، لكن اللافت في قوله «أمّا برودون الذي يأخذ الأشياء مقلوبة - كفيلسوف حق. فهو لا يرى في العلاقات الواقعية إلّا تجسيدًا لهذه المبادئ، ولهذه المقولات التي كانت تغفو - كما يقول لنا برودون الفيلسوف»[١].

إنّ سخرية ماركس مِنْ برودون كانت بقدر سخريته من الفلسفة نفسها، وإلّا ما كان ليعنون كتابه (بؤس الفلسفة)؛ باعتبار أن الفلسفة تجسّد تاريخًا

---

(١) كارل ماركس، بؤس الفلسفة...، مصدر سابق، ص ١٦٥.

من ضلالات الأفكار والمفاهيم المثالية التي نقضها كلّها بضربة واحدة، عبر مطرقة اقتصاده الذي يدور حول إله، اسمه السوق ورسله المتمثّلين بعلاقات الإنتاج ونمط الإنتاج... الخ . ولعلّ هذا ينسجم مع مغزى صرخته الشهيرة من أنه إذا كان الفلاسفة منشغلين بتفسير العالم، فإنّ فكره منكبّ على تغييره. هكذا حشر ماركس الفلاسفة كلّهم على اختلاف آرائهم ونظرتهم في خانة المفسِّرين والمؤولين لماهية العالم المجرّد، بينما وضع نفسه إزاءهم في مرتبة أرفع من الثرثرة حول ما لا يفيد، مادام عالم البشر يحتاج، لا إلى تحديد جنس الملائكة، إنما إلى تغيير واقعهم المادي المباشر. عندئذ، تتبدل نظرتهم وموقفهم من العالم المفارق للمادة.

لقد حطّ ماركس من مكانة الفلسفة باعتبارها تشيع وعياً مغلوطًا. وإلا ما كانت لتنتمي برمتها إلى صنف الأيديولوجيات المثالية التي تزيف برأيه الحقيقة النهائية. فاستعاض ماركس عن الميتافيزيقيا المثالية بميتافيزيقيا مادية من نوع آخر يتمحور جلها حول معنى مركزي محكم، إلى أن صار لا مكان فيها لـ«غير السوق، وعلاقات الإنتاج، ونمط الإنتاج... إلخ». حيث انبثقت البداية من هذه المقولات... وبها تتحقق النهاية...!!

أمعن ماركس في الحطّ من قيمة الفلسفة، ليس عبر زلات لسانه اللاوعية لمكانة الفلسفة الوضيعة، فهو يدرك تمام الإدراك معنى ما يقوله عنها، حينما أشار غير مرّة، وفي أكثر مِنْ موضع في كتابه بؤس الفلسفة، إلى الفلسفة كما لو أنها تحمل خلايا مسمومة بطبيعة تكوينها من مفاهيم مجرّدة، تعبّر أكثر عن ماهية العقل الخالص واستيهاماته البعيدة عن واقع حال بشر محكومين بعلاقات مادية مباشرة تحدّد هي نفسها وعيهم لأشيائهم وأفكارهم المتمثلة بالبنى الفوقية، فنجده يقول: «لكنك تفترض أن نقاشه [يقصد برودون] الاقتصادي لم يتأثّر بالسمّ الفلسفي. [ويضيف] وهكذا يهنئ برودون نفسه

لأنّه انتقد كلاً من الاقتصادي السياسي والشيوعية، وهو أدنى منهما معًا، أدنى من علماء الاقتصاد، لأنه كفيلسوف تحت يده صيغة سحرية... إلخ»[1].

لقد أُفرِغَتْ الفلسفة مع ماركس من معناها التاريخي إذًا، من حيث هي نطاق بحث عن علّة المشكلة غير الثابتة في توصيف، كان يتبدّل بدوره، في كل مرّة تتبدل فيها نظرة الفيلسوف إلى العالم، وفي كل مرّة يتغيّر موقفه من السبب الأوّل للوجود، حتى اختُزِلت الفلسفة كلها على اختلاف روادها، وتنوّع مفكّريها في صفة جازمة، انحدر فيها معناها إلى الدرك الذي جعل منها بمثابة ثرثرة كلامية، تروم مِنْ خلال تأملاتها الفوقية، كما مِنْ سجالات رجالاتها إخفاء أصل المشكلة الكامنة في ما يجب فعله...، لا في ما يجب قوله...، فالقول يعيق العمل، ومِنْ شأن استمرار الكلام إدامة المشكلة المتمثلة بالابتعاد عن الفعل.

لقد أضحت الفلسفة مع ماركس كلامًا لا يحفز أبدًا على تغيير العالم، إنما هي إلهاء تاريخي، يُعرقل بقدر ما يؤخر السير في طريق التغيير. حالها كحال الأديان، فكما خدّر الدين مؤمنيه بأمل وهمي في حياة سعيدة هناك في عالم الآخرة، كذلك الفلسفة، ألهت هي أيضًا أصحابها بالقال والقيل...، لتَعِدَهُم بحياة سعيدة في عالم مُرجأ إلى حين... هذا إن فهموا الحقيقة...!! حتى بات الابتعاد عن تأملاتها المثالية، يستعجل منطقيًا الانغماس في واقع له متطلبات جمّة، يحتاج إلى طاقة صرف على أرض الواقع مِن أجل تغييره، بدلاً من أن تهدر الطاقة على تعقّل العالم.

فمن هذا المنطلق بالذات، بات الحديث عن موت الفلسفة ما بعد الماركسية رائجاً بطريقة فجّة ومباشرة على النحو الذي دأب فيه فلاسفة ما

---

(١) كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٥٦-٢٨٢.

بعد الحداثة المتأثرين بطريقة أو بأخرى، بالمنعطف الماركسي، الذي أمات الدين والفلسفة ليحيي أمل الخلاص، على الأرض هذه المرّه، بأسلوب مشوّق وجذاب، لكل مَنْ فَقَدَ الرجاء بالأديان السماوية، ولم يفقد الأمل بمفعولها السيميائي في عقيدة دنيوية، تنطوي على إمكانات مقدّرة، لم يُختبر تعذّرها بعد... هذا، قبل أن تُعلمنا الماركسية «السوفياتية والماوية» أيضًا، درسًا يُستفاد منه، عندما كشفت لنا عن وجهٍ، يضمر فاشية النزعة الإنسانية المتأصّلة في الدعوة الإرادوية إلى الثورة من أجل إلغاء الفروق الطبقية التي تدعي إحقاق الخير العام والسعادة الشاملة، وبحسب المفكّر الفرنسي( لوك فيري ـ Luke Ferry) «شهدت الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى نيتشه أنساقاً كبرى، حاولت أن تنافس الدين في نقطة محدّدة، أنها تمسّ في الواقع القضايا النهائية تلك المتعلقة بمعنى الوجود، طور ماركس نفسه، نظرية كلية للعالم... كما حلّ قضية معنى الوجود بتأكيده على أن الخلاص فوق الأرض، يتمّ فقط بقيام مجتمع خالٍ من الطبقات»[1].

ينتمي ماركس إذًا إلى جيل من رواد الأنساق الكبرى، فهو متأثر بمنطق الحل النهائي والشامل للفلسفة، مأخذه عليها فقط في أنها لم تلتقط سبب العلّة، علّة الخلاص المتمثلة عنده بالعمل لإلغاء الفروق الطبقية، لا القول السالب نحو تفسير العالم. وهنا يمكن القول، استولد ماركس انعطافة نوعية في الفكر الخلاصيّ، بتركيزه على وجهة البنى التحتية وتأثيرها في تشكّل الوعي الاجتماعي بأشيائنا المادية وتصوراتنا العقلية، فهو لم يتخلص إذًا من براثن التراث العقائدي للمنظومات الميتافيزيقية، ولا من تأثيرها في مشروعه التغييري. لكن اللافت للنظر هو أنّ ثمّة مشتقات فلسفية أرستها الماركسية

(١) حوار مع لوك فيري، المهمات الحالية للفلسفة، نقلًا عن كتاب فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٨٥.

كمنطلقات لتوجهات، أو استطرادات فلسفية مختلفة، كان من غير الممكن أن تُستبان على ما تبدّت به التفكيكية مثلاً، أو البنيوية والوجودية، لو لم تأخذ بتحول وجهة السؤال الفلسفي من فوق... إلى تحت...

قد نواجه اعتراضات كثيرة على تصنيف الماركسية في خانة الفلسفة، لكننا سنجد شبه إجماع على مدى تأثيرها الدامغ في فلسفات انتقدت النزعة الشمولية للماركسية، بقدر ما اعترفت بأثرها المعرفي في مَنْ أتى بعدها... بمعنى أن الماركسية ليست فلسفة، إلّا لأنها أثّرت في منحى الفلسفات المعاصرة. وهذا يعود ربما إلى اعتبار ماركس الفلسفة كلها بمثابة سمّ أفسد وعي الإنسان بمصلحته الكامنة في التغيير...، لا في التفسير...! ولأنها كذلك، استحالت الفلسفة بنظره، كما الفلاسفة أيضاً دعاة أفكار مزيفة، عتّموا على الواقع، بدلاً من أن ينيروه، لأنهم استولدوا عالمًا من الأفكار موازيًا لعالم الواقع، استعاضوا فيه عن الواقع الفعلي على أنه هو الواقع الحقيقي؛ وبموجب ذلك، تحول الفلاسفة بمجموعهم إلى طائفة من المثاليين، وأضحت الفلسفة كلّها تنظيراً للأيديولوجيا المثالية. ومع هذا، لن يستقيم الحال، ما لم تُستبدل الفلسفة بأيديولوجيا مادية من شأنها أن تحشد طبقة البروليتاريا وتثورها ضد الطبقة البرجوازية وسلطتها المستبدة، لكن بغض النظر عن أداء ماركس النظري، خصوصاً وأننا لسنا في معرض تقييم مشروعه المنصب كان على نقد الاقتصاد الرأسمالي، كما لسنا بصدد استنباش مقدار مسؤوليته النظرية عمّا تأدى عنها في التجربة المأسوية عند بناء المنظومة الاشتراكية وسقوطها المريع. فنحن نبحث عن الحيّز الميتافيزيقي الواضح عنده في الوعد التأملي - المثالي لحتمية ما، ستنجم عنها عدالة اجتماعية تتحقق عندما تنتصر طبقة البروليتاريا. حتى وإن رام ماركس نقض الدين والفلسفة، إلا أنه كان مسكوناً بروح نبي، وبأسوأ الأحوال بنموذج فيلسوف مبشّر بتوقعات نبوئية، ستتحقق

حالما يتحقق الإنجاز الثوري إياه، وهذا مخالف لمبدأ الصيرورة المستولدة من مفهوم الصراع الطبقي، كمفهوم مركزي، لم يلق، لا عند ماركس، ولا عند أتباعه اهتماماً كافياً، بحسب ميشال فوكو الذي أردف يقول: «عندما يتكلمون عن «صراع الطبقات» بوصفه محركًا للتاريخ، فإنهم ينشغلون خصوصاً، بمعرفة ما هي الطبقة وأين تقع ومَنْ تشمل، وذلك دون التطرق، قطّ إلى ماهية الصراع بشكل ملموس. يُضاف إلى ذلك تحفّظ آخر، هو أن النصوص الأدق من بين ما كتبه ماركس، ليست هي النصوص النظرية وإنما هي النصوص التاريخية»[١].

هكذا تشذرت الماركسية وانقسمت هذه المرّة مع فوكو، لا مع أستاذه لوي ألتوسير، مبيّنًا أن ميكانيزمات تحليل ماركس التاريخي للصراع الطبقي، يفضح مكامن السلطة المتخفية بخبث خلف أرجحية الغلبة الناجمة عن العلاقة المحتدمة دومًا بين طبقتي الأغنياء والفقراء، بين المتن والهامش، وبين مراكز قوى متنوعة، حسبما يمليه الظرف والنطاق. أما تنظيراته النبوئية حول مآلات مستقبل واعد بانتصار البروليتاريا، قد أضرت وأضعفت نقاط قوة النصوص الماركسية التي بيّنت كيفية الاستلاب الطبقي، مثلما كشفت عن مخدع السلطة المتلطية في ثنايا الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، ونمط الإنتاج.

إلا أنه مهما كان الرأي، لا يمكن الحكم القاطع على فيلسوف، أو الأحرى، لكي لا نثير سخريته، نقول إن الحكم عليه كمفكر اقتصادي واجتماعي وسياسي ملتبس في غناه المعرفي، بما أن لديه هذا القدر الهائل من التنوع الذي حفّز على تشذّر السؤال عن معنى الوجود على مرامٍ وحقول

---

(١) ميشال فوكو، يحاوره برنارد هنري ليفي، لا لسيطرة الجنس، مختارات، هم الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر ٢٠٠٦، ص ٥٩-٦٠.

معرفية متعددة، أطاحت العلَّة المفارقة للمادة، بعدما بات السؤال عن المجتمع وعلاقات الإنتاج والذات الإنسانية هو الصانع لأسئلة كثيرة، تسلّلت منها السيكولوجيا والسوسيولوجيا إلى مجال العلوم الإنسانية التي لم تعد تقتصر على الأنساق الفلسفية الكبرى، ما بعد نيتشه وماركس وفرويد...، هؤلاء الذين أشاعوا مناخًا من الريبة المتأصلة في الذات الإنسانية، تلك التي باتت تعلن ما لا تقدر على إخفائه.

هكذا صار استنباش ما يتلطى خلف ما يعلنه الوعي، وما يزبده اللاوعي من قيم أخلاقية معوجّة، وما يخفيه الاقتصاد من أحجية، هو الهدف الأساس للمعرفة في عصرنا الراهن.

# الفصل الثاني

# التحولات الدراماتيكية
# في مسار الفلسفة ومصير العلوم

سبق وقلنا، لا ترتكن الفلسفة بطبيعتها إلى انتماء مهما كان نوعه، لأنه لا يلبث أن يتحول إلى أيديولوجيا تلائم حاجة العامة إلى عقيدة معيارية للصح والخطأ. من هنا، نجد أن المأخذ على ما انطوت عليه الماركسية من مفارقات وتناقضات، قد يكون هو مكمن قوتها، بعدما ذاع صيتها بين فئات واسعة، تخاصمت فيما بينها وانقسمت حول نيل شرعية مستمدة من تأويلها بما يتفق مع الظروف والحيثيات التي أدت إلى أن يستولد منها ماركسية ماوية مخالفة للماركسية اللينينية. مثلما لا يمكن قياس ماركسية (الخمير الحمر) الهمجية في كمبيوديا على ماركسية ألتوسير وسارتر الفرنسيين، حتى وإن كانت الثيمة المشتركة بين الوعي الأيديولوجي لعموم المحازبين، والوعي النخبوي الخاص بالماركسية، تتمثل بالحيّز اليوتوبي الذي أنجب وعداً بالخلاص، على أمل تحقيق حلم ما... وهو أفضل بكثير من تحقيق ما لا أهمية له، قياساً على المفعول السحري الآسر في وعد ديني، ندَّد به ماركس، لأنه بمثابة أفيون يخدر همّة الشعوب التي يجب أن تتسلح بزخم ثوري، من أجل تحقيق

الإنصاف والعدالة الاجتماعية، حتى وإن عاد ماركس ليستعين بالوعد نفسه، عبر صيغة تكاد تكون مطابقة للوعد الديني، عمد فيها إلى استبدال جنة السماء بالجنة على الأرض.

## الفلسفات المؤثرة في صيرورة الفلسفة المعاصرة

إن ميتافيزيقية ماركس تكمن إذاً في الانفعال التأثُّري بمفعول الميتافيزيقيا الدينية التي رفضها نتيجة تحفيزات ديالكتيكية للصيرورة المستمرة. وهذا يتناقض مع دعوته إلى التحزّب لشيوعية تنظيمية، بغية إقامة عدالة اجتماعية تامة، ليس فيها من تناقض ولا صراع، لا اختلاف ولا تنابذ، أي إنها خاوية من كل أسباب ديالكتيكه الفلسفي الذي فتح مجال الصيرورة على إمكانات ديمومة حركته، من خلال ديناميات حيّة، انطفأت في شيوعيته المزعومة، أو قُلْ إن المنحى السياسي-الاجتماعي والاقتصادي قد أقصى المنحى المنهجي في ديالكتيكه، بما أدى إلى أن تتحور الماركسية وتصير فلسفة لمحازبين دوغمائيين. وإذا ما صح تعريف (ويزدم ـ wisdom) للميتافيزيقيا. هل ينطبق قوله على ما لم يقله ماركس صراحة، إنما يُستدل عليه استنتاجاً، من دعوته الحزبية – الأيديولوجية؟

إن المفارقة الناجمة عن الانشطار النوعي المتأصل في الماركسية نفسها، قد استولد فيها نزعتين مضادتين. فمن جهة النزعة الإنسانية المتمثلة في الانتماء الحزبي الأيديولوجي بذاته، ومن جهة ثانية «النزعة اللاإنسانية في نظرية ماركس عن التاريخ، وعن التشكيلات الاجتماعية التي تلغي مفهوم الإنسان كمفهوم مركزي، الإنسان كذات، وكماهية أصيلة، وكمركز لعالمه وغاية له [وبحسب التوسير الذي أضاف قائلاً] يبيّن ماركس بأن ما يحدّد في نهاية المطاف تشكيلة اجتماعية، ويسمح بتكوين معرفة عنها، ليس هو شبح

ماهية، أو طبيعة إنسانية، ليس هو الإنسان، بل ليس هو حتى البشر، ولكنه علاقة، علاقة الإنتاج التي تشكل وحدة مع البنية التحتية»[1].

يعزو التوسير هذا التضاد واللانسجام في أطروحة ماركس إلى مسببات ظرفية عرضية، قد لا تؤثر في بنية الفلسفة الماركسية ومتنها الذي يجب ان يهمّش النزعة الإنسانية غير المتأصلة في منهجه الديالكتيكي الذي يجب التفريق فيه، بين ما يجب أخذه في الاقتصاد، وما يجب ردّه في السياسة.

إن الانعطافة النوعية التي فعلتها الماركسية بالفكر المعاصر، تمثلت بفتحها باب الدخول في أحجية التمظهر التي انصهرت فيها العلاقات الاجتماعية- الاقتصادية بالأشياء المتعينة على شكل بضاعة معروضة للبيع، في صميم الوعي الإنساني المستلب إلى ظروف الإنتاج وعلاقاته التي حدّدت بدورها القيم الاجتماعية وتشكيلاتها المدنية.

لقد أرخى الجانب النقدي للماركسية بظلاله على المناخ الفكري العام، حتى صار على كل من يريد أن يتفلسف من بعدها... إما أن ينتقد وجهاً من وجوهها المتعددة، وإما أن ينحاز إلى مدلول من مدلولاتها المتنوعة، لاسيما وأنها قد وسمت الحياة السياسية للقرن العشرين بانقسام عمودي حاد، بين محازبي المنظومة الاشتراكية - السوفياتية، من جهة، ومناصري النظام الليبرالي-الرأسمالي، من جهة ثانية.

لم تذهب الماركسية بعيداً في البحث عن ماهية التجريدات النظرية أو العلل الأولى، لا بل لم تتطرق قط إلى المفاهيم النظرية البحتة، لأنها لا تتفق مع الفهم المادي المتمادي في ردّ الأسباب كلها إلى علل مادية حسية – اجتماعية- سيكولوجية، الخ. فإذا كان البحث الميتافيزيقي قد انصب على

(١) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق، ص ٣١.

الضدّ من الحسّي، وفق ما ذهب إليه «توما الاكويني» على اعتبار «أن الفلسفة الأولى وهي معرفة ميتافيزيقية، لأنها لا تهتم بالفردي والخاص، المحدود والحسي، إذ لسنا نعلم بالمعرفة الحسية إلا الفردي المعزول المشتت، أما بالعقل فإننا نعلم العام والمشترك والكوني»[١].

إذا كانت المسألة كذلك، فإن ماركس قد يُعتبر من أوائل المتمردين على الفلسفة الأولى، على ما ذهب تعريفها الكلاسيكي في ربطه الميتافيزيقيا بالفلسفة، بطريقة عضوية.

من هنا دَأبَ الفلاسفة من بعده في إماتة الفلسفة التي كانت تُعنى بالكشف عن المعنى الكلّي للحقيقة التي تشذّرت عقب تقويضات نيتشه القيمية، وما بعد انتقادات ماركس الاقتصادية، على معان متجددة ومتنوعة بما لا يمكن حصرها في زمان ومكان محدّدين.

فبعد أن مات الإله، فُتِح باب التكهن الأكيد أن لا نهاية لتكهناتنا الحائرة حيال نهاية البشرية وبدايتها.

ذهب ماركس في منحى نقده للعقل الكانطي إلى حدّه الأقصى، عندما تبنى وجهاً تأويلياً، رام منه إظهار المعرفة كنتيجة طبيعية لهدم الميتافيزيقيا الدينية، متخلياً بذلك عن الرصانة الفكرية التي من شأنها إمعان النظر في مخلفات القول الفلسفي على العامة، الذين هم غالباً من فئة المتعطشين إلى اعتقاد ما، يرمون عليه علة جهلهم بالأسئلة الكبرى، أو هم من فئة المحتاجين إلى منظومة عقائدية، يلوذون بها، هرباً من واقع ناقص وغير مرضٍ. لهذا تبرز أهميته النقد بذاته الآيل إلى التخفيف من غلو الشطط العقائدي، أكان

(١) د. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائها، مجلة عالم الفكر، المجلد ٤١، مصدر سابق، ص ٢٣.

نحو ميتافيزيقيا دينية، أو ميتافيزيقيا إلحادية، مادامت الاثنتان متماثلتين في مخلفات أثرهما الدوغمائي.

ولعل هذا ما يفسّر سرّ رواج الماركسية وشهرة صاحبها بين العوام، وهي تقوم على ما قدمه لهم ماركس من طبق عقائدي شهي، أشبع جوع الجماهير الغفيرة لحقيقة معيارية، عمادها الإيمان باشتراكية ملحدة، إزاء إيمان الخصوم بنعيم ديني، ليس إلا.

في حين لم يقدّم كانط أكثر من دعوة إلى إحياء النقد الآيل إلى تقويض الدوغمائيات كلها، من خلال فعل مشرّع على إمكان النظر المستمر في كل معتقد، يدعي احتكار الحقيقة التي تتلهف عليها العامة. لهذا بقيت شهرة كانط محصورة في نطاق نخبة عارفة بعلّة انتشار المغالطات التي قد تتلبس هيئة عقيدة معيارية عن الصح والخطأ.

لكن، ولئن حافظ كانط على قدر من السيط الذائع، مقداره بمقدار ما عنده من ميتافيزيقيا تركزت على استنباط مبادئ العقل المحض، بغية تفكيك علة المعرفة الخالصة، يمكن القول إن ميتافيزيقيا كانط تمرّدت على ميتافيزيقيات مفارقة، أدت إلى جمود واستتباب عقائدي، أراد كانط تعكيره بافتراض ميتافيزيقي من نوع آخر، جعل فيه الإنسان محور المعرفة الكلية.

والحال هنا، يَصْعُب علينا أن نقدِّر مدى تأثير كانط في المنحى الذي اتخذت فيه الفلسفات الوجودية من أسئلة الإنسان عن معنى وجوده إزاء الوجود؛ مثلما يتعذر علينا الإحاطة بحيثيات الأثر الدامغ لديالكتيك هيغل، ومادية فيورباخ في فكر ماركس، إلا على نحو تأويلي، لا يُحصى ولا يعُدّ في مكامن تأثّره، إنما يُحلّل ويُفسّر كيف تم توليف المؤثرات المعترف بها من قبله على شكل فلسفة خاصة، وُسمَت بإسم ماركس وحده. كذلك قد لا نستطيع رسم خط بياني لاتجاهات الفلسفة المعاصرة، إلّا كنتيجة لفتوحات

فلسفة كانط -هوسرل- ماركس -نيتشه، على سبيل المثال لا الحصر، ذلك أن المؤدى السيميائي للقول الفلسفي يبرز دوماً على شكل إرهاصات، لا ينعكس فيها التأثير انعكاساً ميكانيكياً مباشراً. لهذا بأحسن الأحوال، لنا أن نعترف أنه لا يمكن أن نتخيل وجود فلسفات مثل الوجودية - البنيوية-التأويلية-الغراماتولوجيا والأركيولوجيا، ولا لفلسفة الوضعية-المنطقية، أو مدرسة فرانكفورت، وحلقة فيينا، قبل وجود مفاتيح فلسفية كمثل كانط ونيتشه وماركس... إلخ.

## وجودية هايدغر إزاء الموجود... (أنا أشعر إذاً أنا أفكِّر)

تفسِّر لنا الاستمرارية الجدلية تمفصلات الصيرورة الفلسفية الآيلة إلى ولادة مذاهب جديدة، قد لا تقتبس من آباء الفلسفة حرفياً، وقد لا تُكْمِل ما بدأوه. فالجديد برمته يقوم إزاء قول فلسفي سابق، إمّا من خلال نقد، من شأنه أن ينتج مشروعاً فلسفياً بديلاً، وإما عبر الذهاب بعيداً في الإمعان والتفحص لجزئية هامشية مشتقة من متن فلسفي منهمك بأشياء، لا تتيح النظر في حيثية مهملة، تحولت بدورها إلى متن مع نبوغ فيلسوف جديدة وهكذا.

قياساً على هذه القاعدة، قد تكون الوجودية برمتها اتخذت منحًى فلسفياً نجم عن الصدمة المريعة لإماتة نيتشه لله، أو الأحرى، جاءت كصدى للحداد المتأصل في وجود، تعرى فيه الإنسان من كل الأسباب التي كانت قد أضفت معنى على وجوده.

لكن وقبل أن نتوغّل في استنباش المعنى الميتافيزيقي في الأطروحات الوجودية، لا بد لنا من أن نعترف بأن المذهب الوجودي قد عبر عن شؤم عصرٍ، عانى فيه الإنسان حسرة الصدمة، جراء فقدانه الأمل الذي كان معلقاً على الحيز الرومانسي في الفلسفات العقلانية.

من هنا، نجد مارتن هايدغر قد فبرك «الدازاين Dasein» كمفهوم مركزي لفلسفته الباحثة عن معنى الكينونة، باعتبار «أن الفلسفة إنما هي أنطولوجيا-فينومينولوجية كلية، تنبعث من تأويلية «الدازاين» التي من حيث هي تحليلية للوجود، هي قد حددت طرف الخيط الهادي لكل تساءل فلسفي»[1].

حتى وإن حذّر هايدغر من مغبة اتخاذ أطروحته هذه بوصفها عقيدة. هذا لن يجدي، مادام افتراضه لحل المشكلة الأساس، قد أجاز له تحديداً قطعياً لماهية التساؤل الفلسفي، ولن يشفع له ردّ الأمر الميتافيزيقي إلى الفلسفة، بما هي أنطولوجيا فينومينولوجية، يعيش الكائن في العالم تجربة وجوده على النحو الذي يجعله يوجد إزاء كينونته الآن «ففي الآن... في الوقت الذي... إنما يكمن الطابع الوجودي للحاضر. إن موقوتية (الآن وعندئذٍ وقتئذٍ) إن هي إلا انعكاس للهيئة الوجدية الزمانية... وإن بنية الموقوتية... إنما هي ذاتها زمان»[2]. بمعنى، أن لا تطور للفكر، ولا للسؤال الصعب، عن الله النفس والكون. فاشتياقات الإجابة هنا لا تخضع للصيرورة على اعتبار أنّ هذه الأسئلة المشروعة، تعبّر عن نزوع ثابت للعقل البشري إلى تجاوز المحسوس من أجل الوصول إلى التجريد، لا كغاية نجمت عن صيرورة السؤال سؤالاً عن الخالق، فاستمرت هذه الأسئلة هي هي تطرح نفسها منذ أن وجد العقل بمبادئه القبلية، وبما لديه من نزوع ثابت إلى البحث في الميتافيزيقيا، حتى وإن تغير منحى الإجابة عن أسئلتها القديمة قدم العقل، إلا أنها لم تغير من علّة السؤال المرتبط بنزوع العقل الدائم إلى معرفة الشيء الذي لا يقدر عليه.

لقد استنبط هايدغر فحوى نظريته الفلسفية من ذاك الشيء الأنطولوجي

---

(١) مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٣، ص ٧٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٩٧.

الثابت الذي تحوم من حوله إجابات الفلاسفة، «والذين كلهم أهملوا النظر في شأن حقيقة الوجود وفي أمر صلتها بالزمن»[١].

يؤرِّخ مسار الفلسفة صيرورة الميتافيزيقيا المحبوسة برأيه، ضمن دائرة «التفكير في الموجود، ونسيان التفكير في الوجود، مفكرها الموجود، والوجود لا مفكرها. وبهذا، فهي عدم للوجود، أي عدمية حقة، وتجاوزها لا يتم إلا ببدء استذكار الوجود المنسي»[٢].

علة الفلسفة تكمن هنا، أي في الغاية التي يرمي إليها النظر في موجودات مفارقة للمادة، فالله الروح والعالم، ليست إلّا أسماء لفعل أفدح، يتمثل بنسيان الوجود، هكذا أضحى السعي إلى إيجاد الموجود. لا يقوم إلا بالضدّ من الوجود. فهذا يعدم الوجود المنسي منذ أن دأب الفكر في استذكار، أو استحضار موجودات، لا يهمنا ما إذا كانت استيهامات أو موجودات، إنما يهمنا طمسها لطبيعة وجود، همّشه السؤال الفلسفي عن الموجود. وفي هذا السياق، لسنا بصدد الاتفاق مع هايدغر، ولا نود معارضته فيما ذهب إليه... من أن الفلاسفة كلهم وقعوا في محذور العدم، عندما أطبق عليهم فخ الميتافيزيقيا بما هي نظر في الموجود.

لكن سؤالي، عمّا إذا كان امتداد الفلسفة من أفلاطون... إلى نيتشه... قد تطرق إلى علة الوجود، لا من حيث ما يمثله الله من نقطة بداية ونهاية للعالم والروح، إنما إلى علة وجود الإنسان كمحور نابذ أو جاذب لعملية التفكير برمته في الوجود، كهمّ تسبب في الارتهان إلى النظر في الموجود؟ وبهذا المعنى، فالهم الوجودي قد أدى بالعقل إلى أن يَنْصب بحثه على موجودات، عكس وجودها، أو الأحرى، إن إيجادها واستحضارها هو الذي عكس القدرة

---

(١) د. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائه...، مصدر سابق، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

على محاكاة الهمّ الوجودي المهيمن على التفكير الفلسفي كله. فالميتافيزيقيا بالمعنى الذي نرمي إليه، ليست بحثاً عما أنسانا إياه الوجود، إنما هي المغزى المحوري الذي يُرد إليه أصل المشكلة الوجودية.

فمن هذا المنطلق، وجد هايدغر، وهو منظر ميتافيزيقي مُضاعَف مرتين: الأولى عندما ردّ أصل المشكلة إلى مفهوم الوجود الهلامي، والثانية حينما أرجعها إلى ما يمثله المفهوم بذاته من مدلولات ميتافيزيقية. وفي هذا السياق، لا يكفي تبرير خلقه لميتافيزيقيا بديلة، القول في اعترافه هذا «إن شأن لغاتنا الغربية كل بحسب وسعها، إنها لغات الفكر الميتافيزيقي»[1].

فالتعيين اللغوي ذاك قد جعل المتفلسفين أسرى بحثهم في المتعين الموروث الذي جعلنا بدوره نهوّم بعيداً عن النظر في وجودٍ، نحتاج إلى الانغماس فيه أكثر، لنعبر عن مقتضيات اللحظة المعيشة الآن... وهنا...؛ وهذا ما يضعنا في مواجهة الطغيان المحكم لمفاهيم مجردة، خلقناها كي نستر عيب خوفنا من العيش عراة، بلا كلمات هلامية، تَلَطَّينا خلفها ونحن مرتعدون من فكرة تجاوزها. لكن كلما تخطينا حاجزاً من حواجزها، أو معنى من معانيها، ابتهلنا فرحاً بالانتصار على ما صنعناه نحن بأنفسنا لأنفسنا، إنها اللعبة إياها التي ما فتئ الفكر يمارسها على نفسه للترويح عن فكرة وجوده الرهيب.

لهذا السبب وجد «هايدغر في لغة (هولدرلين) أملاً في الخروج من مأزق التعيين الذي عزا إليه مشكلة الميتافيزيقيا عندما قال: «وحده هولدرلين تحسّس ولم ينظر، وحام ولم يتحقّق»[2].

---

(1) Martin Heidegger, *les Humomes de Holderli*n [1988] trad,..p.182.

نقلاً عن مجلة عالم الفكر، المجلد ٤١، مصدر سابق.

(٢) د. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائها...، مصدر سابق»، ص ٤١.

فالاكتمال أو الإتمام أياً كان نوعه، يعكس قدراً من الإيمان بحقيقة ما...، في مكان ما... لهذا السبب وجد هايدغر: «أن التفكير الميتافيزيقي هو ضرب من الاعتقاد بغاية مؤجلة، ريثما يحقق الموجود شرط الوصول إلى غايته، إمّا عبر التزام ديني، وإمّا عبر اتّباع منهج فكري، يضمر احتكاراً للمعنى النهائي عن الحقيقة المطلقة. بناء عليه، «فإن نواة مفهوم الميتافيزيقيا تتمثل في القول بوجود «معنى» خفي في ما وراء المعنى البدي، أي القول بمعنى المعنى»[1].

فالميتافيزيقيا إذاً زعم يفترض وجود الحقيقة خلف الأحجية التي تحددت في نظر فيلسوف ما على أنها حاجبة. وهذا ما استدعى الاستدلال عنها عبر منهج فلسفي من شأنه أن يكشف الغطاء عن الحقيقة لتتبدى واضحة كعين الشمس. وهذا استنتاج يفترض وجود الميتافيزيقيا في كل مناحي التفكير، تجلى هذا حتى عند المفكرين الذين تجنبوا التورط في مثل ادعاءات صعبة كهذه، كالفيلسوف (مارتن بوبر) مثلاً، الذي بنى جلّ فلسفته من خلال تمعّنه في المعنى المترتب على صيغة الحوارات الإنسانية، ليجد أن عيش الحياة يقف إزاء التأمل والتفكير فيها.

وهذا مفهوم ينتمي إلى الإرث النيتشوي الذي يعتبر أن الفلاسفة قد شيدوا عالماً من الكلمات مستوهماً عن الحياة، بدلاً من أن يعيشوها على سجيتها. لقد وقعوا في حبائل تفسيرها، حتى أن بوبر نفسه، أضفى على فكرة كتابه «أنا وأنت» مدلولاً ميتافيزيقياً، حينما اعتبر أن الحدّ الذي يمثله حوار الأنا والأنت يجب أن يتجسّد في «الانحياز» للحياة، في مقابل ما يمثله حوار الأنا مع الـ هو من عنف مرتبط ببنية الـ هو كآخر بعيد وغريب عن الألفة التي تُجسّدها علاقة الأنا بالأنت.

---

(١) د. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائها،...، مصدر سابق،، ص٤٥.

## الأبعاد الميتافيزيقية في وجودية سارتر القلقة من...؟؟

إن الإيمان بالأنا والأنت على هذا النحو القائم على إلفة مفترضة، يضمر بُعداً ميتافيزيقياً يقوم على زعم دعووي، يشير إلى ما يجب اتباعه، لكي نتخلص من الشرّ القائم في الحوار مع «الهو». وهذا مفهوم ميتافيزيقي، تبدّى على شكل وعي محارب للميتافيزيقيا، كحال «جان بول سارتر» مثلاً الذي عبَّر في فلسفته الوجودية عن نزعة تشاؤمية حيال هذا الاتساع الرهيب للكون والأفق اللامحدود للزمن. ولأن الإنسان أَوضَعَ من أن تُقاس مكانته التاريخية، بالدفق الهائل لصيرورة الوجود. فبات موجوداً كجزئية مضافة على ما لا يمكن أن يُغيّر مجرى الصيرورة الطاحنة لكل المحوريات التي زعم فيها الإنسان أنه مركز الكون. زفر الإنسان نقمته على علّة عجزه عن التحكم في هذه الصيرورة، عبر صرخة مُندّدة. فالوجودية هي صرخة استنكار من هذا الوجود الذي لا معنى له، ولا قيمة فيه، مادمنا لم نمتلئ به. وبما أن الفناء والموت وسم موجودات الطبيعة والكائنات الحيّة من ضمن عملية سرمدية، انوجد فيها الإنسان كومضة عابرة، لا تلبث أن تنطفئ ليحلّ محلّها انوجاد جديد، ينشأ على انطفاءة جديدة، وهكذا... لا يسعنا إلاّ أن نعترف بعجزنا عن التحكم والإمساك بمقدرات أمورنا.

وبهذا المعنى، قد تكون الوجودية برمتها فلسفة مستمدة من خيبة الأمل المعلق على قدرة الإنسان المفكر، والأنا المريدة، وبنتيجة تبيان هشاشة الإنسان الموجود في ظنّه كمحور ومركز للكون، وُلِدَت الوجودية من رحم «الأنا مفكر». أو قل هي ردّة فعل على الإيمان الكلّي بالإنسان العارف، المدرك والمريد. فكان لاكتشاف بأنه لا يعرف، ولا يعي، ولا يريد إلا الأشياء الجزئية المباشرة، وكان لاتضاح بأنه لا يعي الجدوى، ولا المعنى من وجوده الذي

يترتب عليه إدراك علّة الكون وما وراءه، أنْ تحوّل إلى كائن ساخط، تمثَّل في المغزى الذي جعل سارتر يطلق هذه الصرخة في وجه واقع مرير. «الواقع أن القلق هو التعرف إلى إمكانية ما من حيث هي إمكانية لي، أي إنه يتكوّن عندما يجد الوعي نفسه منفصلاً عن ماهيته بواسطة العدم، أو عن مستقبله بواسطة حريته بالذات»[١].

بمعنى آخر، ارتقى القلق مع سارتر إلى مصاف الفعل كسبب فاعل، وليس كداعٍ نفسي منفعل بما أدى إلى الخوف من أمرٍ ما. إنه الحلقة المنظِّمة التي ينبع منها أصل الوعي الموجود إزاء هذا الخواء المريع المُسمّى «عدماً»، كما يولد القلق بمؤدى انفصال الوعي عن المستقبل الموجود أمامي كإمكانية متاحة لتحقيق حريتي أنا بالذات. وبناء عليه: «إن الهروب من القلق ليس جهداً لتحويل الانتباه عن المستقبل فحسب، إنه أيضاً محاولة لتجريد الماضي من تهديده، فما أحاول الهروب منه هنا إنما هو بالذات تعالي أنا من حيث أنه يدعم ماهيتي ويتجاوزها»[٢].

فالقلق عند سارتر يتأتى من الأنا. فإذاً بالهروب منها، نستجيب لمعنى وجودنا في زمن نعيش فيه، إما لتحويل الانتباه عن مستقبل مبهم، وإما للتحرر من ثقل الماضي وتهديده.

فالأنا هنا، كذات متعالية، هي العلة التي تتحكم في عملية هروبي الدائم من القلق حيال الماضي والمستقبل، وذلك من أجل أن تتحقق ماهيتي من حيث هي ذات حرة. «وهذه الحرية التي ستشغل بالي لو أنها حرية قبالة الأنا. أحاول أن أعيدها إلى صميم ماهيتي، أي إلى «الأنا» الخاص بي. هذا يعني

(١) جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة د. نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

أنني أعتبر «الأنا» إلهاً صغيراً يسكنني ويمتلك حريتي كما لو أنها فضيلة ميتافيزيقية... فالمقصود هو باختصار [يقول سارتر] أن أدرك حريتي في الأنا وكأنها حرية الآخر»[1].

هكذا احتلت «الأنا» عند سارتر حيزاً ميتافيزيقياً عندما ردّ إليها المعنى النهائي والمطلق لسرّ الوجود، واصفاً إياها بإله يسكنني. لكنه لم يلبث أن أحال مكمن الحقيقة إلى ثنائية ذهبية للوعي القائم كنداء للكينونة، تبدّى على شكل علاقة جدلية بين وجود الشيء في ذاته ووجود الشيء لذاته، «وإن ما هو لذاته ليس سوى التقديم المحض لما هو في ذاته، إنه بمثابة ثقب وجودي في صميم الكينونة[2]».

وهذا يعني أن أسبقية ما هو في ذاته كأصل موجود بمعزل عما هو لذاته، متصل بوعي الأنا لكينونة الوجود، وهذا ما يفسِّر الإحالة الدائمة بين ما في ذاته... وما لذاته... على شكل صيرورة جدلية، لا معنى فيها للوجود بذاته، ما لم يخترقها وعينا لهذا الوجود المتحقق في الأنا وحدها. وهذه بمثابة استعارة سيكولوجية بحتة، أراد منها سارتر استعمال أدوات مفاهيمية ذات منحى نفسيّ، كي يفسّر مبدأ القلق الناجم عن تذبذب النظر إلى ما في ذاته... وما لذاته...

فالدفائن السيكولوجية تغدو بمعنى ما سبباً، مثلما تصبح نتيجة، لأنها تشكلت من الإحالة بين حدّي هذه الثنائية التي صيّرت كينونة الأنا تعيش إزاء العلاقة بين ما في ذاته... وما لذاته... فإذا غدت الأنا عبارة عن كينونة متحركة جدلياً، لا تتسم بالثبات على النحو الذي تنحو إليه غايتها كي تتحرر من الماضي والمستقبل لتتسق مع ما في ذاتها ككينونة حرّة، تصبو إلى أن تصير،

---

(١) سارتر، الكينونة والعدم...، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٧٣.

أو تمتلك نفسها عبر الانعتاق من المعوقات التي أمستها قلقة من الماضي والحاضر. فالانعتاق إذاً هو الحلّ، وقد عوّل عليه سارتر إلى درجة وضعته في مصاف مفتاح الحل للغز الكبير الذي تمحور مع الوجوديين الملحدين منهم والمؤمنين بسبل التفلت من القلق المتحكم في وجودنا هنا... الآن... وليس هناك... لأن القلق يولّد اللااستقرار. إنه لشعور رهيب لا يحتاج إلى برهنة أمام هذا الدفق الهائل للصيرورة، وأمام هذا الاتساع المخيف في عالم يستثير في دواخلنا إحساساً باللاأمان، ويطرح أسئلة عن المعنى والجدوى من الوجود.

فالوجودية احتلّت صدارة مشهد الحداد على غياب المعنى، وأفول الحقيقة التي ما فتئت أنْ أطلّت مع الوجودية برأسها على شكل إحساس قلق، حل محلّ التفكير برمته. فنحن لا نفكر... إنما نحن نقلق... فإذا فكّرنا فلأننا قلقون، وإذا ما تزاوجنا وتحاببنا، وتكارهنا، وتحاسدنا، وآمنا، وألحدنا، فمنبع كل هذه الاشتقاقات هو القلق. فهذا القلق عند «باسكال هو الدوار الذي يصيبنا أمام صمت اللامتناهي... وهو عند كيركيجارد غثيان الحرية، وهو ذا الشعور الفاضح لوجودنا بالنسبة إلى سارتر في قوله: «لست في راحة مع نفسي، وحين أختلط بجمهور، لا أتوصل إلى إسكات هذا الإفراط الوجودي الذي أشعر به. أما مع ألبير كامو، يتجلى هذا الإحساس الوجودي بصورة أوضح في قوله: «هذا العالم حيث أنا مهجور، غريب عني لدرجة أنه يحطم رويداً رويداً الحياة الحميمة الدافئة التي كنت أظنني مالكها في ذاتي، أمّا مع هيدغر فالقلق هو الشعور النوعي بشرطنا البشري. إن القلق أذى كوني... وانطلاقاً من هذا، سيتمكن هيدغر من تشبيه عقائد الخلاص المسيحي أو الشيوعي بملاذات مخصصة للتعوذ أو التخلص من القلق»[1].

---

(١) نقولا هربان، مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨، راجع ص ١٠٥-١٠٦. بتصرف.

لقد أضحت كينونة وجود الإنسان كلها متعلقة بالقلق، بحسب ما ذهب إليه الفلاسفة الوجوديون الذين طلّقوا الميتافيزيقيا، أو هكذا ظنوا عندما أماتوا الأنا أفكر لمصلحة الأنا أشعر، لهذا السبب سمحت الوجودية لخصومها أن ينالوا منها كفلسفة، لا بل إن الوجوديين أنفسهم باتوا بحلّ من الفلسفة المقترنة بالبحث الميتافيزيقي، حينما ذهبوا بفلسفة هوسرل، الذي لم يكن وجودياً بالمعنى الحرفي لهذه التسمية إلى الحد الذي أدخلوا فيه على مفهوم الذاتية المتعالية عند هوسرل، أي الوعي بالشيء، الأحاسيس الباطنية التي تؤثر في وعينا الوجودي.

فالقصد من الذاتية المتعالية عند هوسرل، «أن المعنى الذي يظهر لنا الموضوع من خلاله، لا يأتيه من الموضوع، بل من الوعي... ومنذئذٍ يكون المطلوب تجنّب البنى الجوهرية للوعي الذي يتغلغل من خلالها في المواضيع. ولا يمكن لهذا الإنشاء التكويني لبنى الوعي أن يتمّ مباشرة. كل وعي هو وعي لشيء ما[1]».

فالوجودية توغلت داخل تلابيب الوعي لتجد أن المعيوش الفينومينولوجي لا يقتصر على الوعي بما هو وعي مجرد، إنما ثمة ضروب سيكولوجية متحكمة في الوعي إلى درجة تجعلنا نفهم لماذا أضحى الإحساس الوجودي هو الطاغي، هذا بعد أن فشل العقل في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمتناهي والأبدية، فصار الإحساس بالمتناهي والأبدية هو البديل عن ذاك الفشل الذريع الذي مُنِيَ به العقل، حيال هذه الأسئلة التي استفزّت أحاسيس جمّة، عبّر عنها الوجوديون، على شكل اعترافات سوداوية، بأن لا معنى للوجود. وبنتيجتها تمّ نعي الفلسفة بما هي ضرب من التفكير

(١) نقولا هربان، مداخل الفلسفة المعاصرة...، مصدر سابق، ص ١١٩.

والتعقل الميتافيزيقي، حتى بات من المتعذر تصنيف الوجوديين في خانة الفلاسفة أو في خانة الأدباء، بالزاك، كامو، سارتر، حتى هايدغر نفسه نعى الخطاب الفلسفي عبْرَ لغة هولدرين الشعرية، فافتتح كلّ لنفسه مجال الغوص في تلابيب النفس الإنسانية، بغية استنباش علة النزوع الإنساني لالتقاط الحقيقة الميتافيزيقية الهاربة أمام مسعى الفلسفة التي ما إن تمسك بالحقيقة في مخدعها، حتى تعود وتفرّ من المعتقد إلى حيث تعيش في فضاء، يحفّز سعينا الدائم للفوز بها، أي بالشيء الذي يحثّنا على التفكير والتعقل.

## فوكو يذرّر الحقيقة على أشيائنا الكثيرة

عوداً على بدء، ها هو «ميشال فوكو» يخطّ طريقه، كأي فيلسوف آخر بالانزياح عن درب الفلاسفة، منقلباً على ما كتبوه، ومتنصّلاً من حمل موروثات كان قد تأثر بها إلى درجة بات من المتعذر استكمال مسيرة التفكير ما لم تجرِ قطيعة قاسية معها، ودّه بذلك أن يقنع نفسه أكثر مما يقنعنا بأن الفلسفة المهتمة بالحكايات الكبرى كتلك التي عملت على تسويغ الإيمان بالله، أو الإلحاد به، باتت اليوم تبعث على السأم من تكراراتها المملة في قوله: «إن موضوعات الفلسفة التقليدية التي تحيل كلها في تكرار ممل إلى الوجود والحياة والسياسة والحرية والمعنى والنضال والالتزام، أصبحت منفّرة، والقطيعة الواعدة قد تحددت في اليوم الذي أظهر لنا (ليفي شتروس) «خبايا الأنتروبولوجيا» بالنسبة إلى المجتمعات، «ولاكان» بالنسبة إلى الشعور بأن من المحتمل ألا يكون المعنى سوى أثر على السطح، سوى بدى وطفاوة، وأن ما يخترقنا في العمق وما يوجد قبلنا ويسندنا في الزمان... فهو النسق»[1].

انـخـرط فـوكـو فـي أعـقـاب ذلــك، فـي رحـلـة البحث عـن المعنى الكلّي

(١) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق، ص ١٣٢.

الخبيء. وذلك عبر هجرانه تراثاً معرفياً تكدّس على طول تاريخ من الانكباب الدؤوب على قضايا متكررة، ملّ الإنسان المعاصر لغتها الممجوجة بكل أسباب العقم المعرفي. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الملل، لا يتأتى من فعل التكرار وحده، إنما من تعذُّر الحل وصعوبته، قد نُصاب بالسأم من إعادة طرح قضية ما على أمل الوصول إلى ما لن نصل فيه إلى أكثر من إبداء وجهة نظر، أو رأي نظري – افتراضي، لن يبدل من منطق التعذر، ولا من الجوهر المتمثّل باستحالة الوصول إلى حلّ تام ونهائي. فمن هذا، نستبين موقف فوكو من فعل التفلسف، باعتباره ليس حكماً ناجزاً، إنما هو تبحُّر واستكشاف لمحدودية الإنسان ونهائيته في علاقته بأشيائه السابقة على وجوده، عبر لغة، لا تمثّل الشيء «إلا بمقدار انضوائها في نظام نحوي تحدّد اللغة بواسطته، وتوطّد تماسكها الذاتي، فلكي تتمكن الكلمة من التعبير عما تعبر عنه، عليها أن تنخرط في نطام نحوي كلّي يكون بالنسبة لها الأسبق والمحدد والأساس»[1].

ثمة استلاب واضح إذاً يشدّ اللغة إلى ما يجعلها تقول هي... ومن خلال انضوائها في نظام نحوي كلي، شيئاً آخر لا يتطابق مع الشيء المشار إليه في كلمة تنطوي على إمكانات شتّى، أو على مجالات واسعة، لا تقتصر على التطابق، والتشابه، أو الاختلاف. فهذه صفات ناجمة عن اشتباك العلاقة الحميمة بين مقصد الكلمة المنضوية في إطار نحوي - بلاغي سالب للمعنى، وموجبات القصد. فالعلّة تكمن هنا في التمثيل الذي يمثل رغبة الكائن وحاجته إلى التأويل. من هنا «عندما يعبّر القوم عن أفكارهم بكلمات لا يسيطرون عليها، أو يقولبونها في صيغ كلامية تخفي عنهم أبعادها التاريخية، يظنون أن

(١) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء،...، مصدر سابق، ص ٢٣٦.

أقوالهم تطيعهم فيما هم الذين يخضعون لمقتضياتها[1]». بقي فوكو منسجماً مع بلاغه بأن ما من حقيقة يمكن أن تُسْتَنَتج من خارج النسق العام للغة، ولأن الحقيقة متغيرة، بحسب ما تفرضه موجبات العلاقة بين الدال والمدلول، عبر وسيط لديه مسبقات تصورية، ومحددات نحوية، فإذاً هو ناطق بلسان كلمة لا تُطابِق الشيء ولا تمثله، إنما تعبّر عن المسكوت عنه من معان كامنة، يُستدل عليها من خلال المُعلن عنه.

فإذاً ليس من حقيقة على الإطلاق مع فوكو، مادامت هي رهن منطق موسوم بالتبدل على الدوام، فنحن إزاء معرفة تفسّر علّة الغموض الناجم عن تناول المعنى من المنطلق الذي أبقى المعرفة كلها حبيسة بلاغة نحوية، خضعنا لمنطقها، فقيدتنا بأصفاد معانيها، وهذا ما جعلنا نكرر أنفسنا من خلالها.

من هنا، يدعو فوكو إلى «ضرورة الرجوع من الآراء والفلسفات وحتى العلوم ربما للوصول إلى الكلمات التي جعلتها ممكنة، وأبعد من ذلك، إلى فكر لما تقع حيويته بعد في حبال النحو على أنواعه... [الآن] صدقية الخطاب قد علقت في فخّ فقه اللغة[2]».

يروم فوكو تفسير مَلَل أبناء جيله من القضايا الممجوجة بالتكرار والتي ترسّخت على هذا النحو، عبر تاريخ طويل من الضلالات المرتبطة عضوياً بمنطق الارتهان إلى فخّ فقه اللغة، ومن ثم عمد بنتيجة هذا الإفصاح إلى طرح بدائل منهجية، لا تدعو إلى الالتزام بقدر ما تدعو إلى التخلي عن لغة محكومة ببلاغة نحوية، استبدَّت بالمعنى إلى درجة أضحى فيها الله فوق المعرفة، مع أنه موجود في مكان ما داخل ثنايا اللغة وخفاياها. تماماً كما هو حال التقسيمات «المانوية» الراسخة في تلابيب التاريخ المعرفي - الفلسفي، حيث

(١) فوكو، الكلمات والأشياء...، مصدر سابق،ص ٢٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

تحولت من فرط كثافتها، إلى أقنوم لصيق باللغة كما لو أنه هو هي، إلى درجة بات من المتعذّر أن نتخيل تفلسفاً من خارج نطاقها.

انحاز فوكو إلى المعرفة الفلسفية التي رامت زعزعة مدماك الكلمة وسكونها العقيم تاريخياً، كي تتبدد الأوهام المرتبطة بكينونة لغة، لا يمكن أن ينتج منها غير تلك المقولات التي باتت مملّة. وعليه، إن تجاوز المشكلة لن يتمّ إلا عبر تأويلات مزلزلة، كالتي بدّلت من وجهة السؤال الفلسفي، شبيه بالذي نجد معناه في «الجزء الأول من كتاب «رأس المال» لماركس على أنه «تأويل للقيمة. وكل نيتشه هو تأويل لبعض الكلمات اليونانية، وكل فرويد هو تأويل لكل تلك الجمل الصامتة التي تسند وتجوف في آن معاً خطاباتنا الظاهرية، هلوساتنا، أحلامنا وجسدنا»[١].

إن القطيعة المعرفية التي مثّلها هؤلاء الفلاسفة، قد شكلت منعطفاً نوعياً، آل بفكر القرن التاسع عشر إلى تدشين مسطح معرفي جديد، يبحث في الاستلابات الخفية لسوق الإنتاج، كما الوجه المقصي للغة، واللاشعور، وذلك عبر دكّ الجدران المنغلقة على مستتبات معرفية صامتة منذ مدى طويل، عاش فيه الله ردحاً من الزمن، على أنه بداهة مطلقة، وُجِبَ أو كُتِبَ علينا التفكير في ما بعده...! لهذا قال آدم سميث «أخشى ألا نتخلص أبداً من الله بما أننا ما زلنا نؤمن بالصرف والنحو»[٢] هذا، لا بالمعنى الذي ينطلق من أن الله موجود أو غير موجود، إنما بالمدلول الوظائفي لمعنى وجوده في لغة، سكن فيها وسكنت فيه، حتى صارت تُعبِّر عن مستوى معرفي لا يساعد على الفهم، ما لم نتجاوزه، تخطياً للعثرات النبوية التي من شأنها أن تبقينا نراوح مكاننا، أو نجترّ ماضينا، كما لو أنه هكذا تتحق كينونتنا الإنسانية.

---

(١) فوكو، الكلمات والأشياء...، مصدر سابق، ص ٢٤٨.

(2) Adam Smith, *Recherches sur le richesse des nations*, I partie. P. 190.

ثمة فقرة مهمة أوردها فوكو في معرض نقاشه علاقة الإنسان بأشيائه. عكست الغنى السيميائي لفلسفته المفتوحة على إمكانات التشكل الدائم والتتالي المتعاقب، وفق منهج يعتبر أن القطيعات المعرفية هي الأصل الذي لا أصل من بعده أبداً؛ حيث يعتبر «أن بين الأشياء التي تولد في الزمن وتموت فيه دون شك، يبقى الإنسان... لدرجة أن الأشياء تلك التي بدأت وتأتي قبله، تجد فيه بدايتها: فهو ليس ندبة وسمت في لحظة من الزمن، بل هو النافذة التي يستطيع الزمن بشكل عام أن يعيد تكوين نفسه من خلالها وينصرم. وتستطيع الأشياء فيها أن تُحقِّق ظهورها في لحظتها الخاصة. ولئن كانت الأشياء على المستوى التجريبي سابقة على الإنسان دائماً- ما يتعذر عليه الإمساك بها لحظة ولادتها، يبقى الإنسان أساسياً، بعيداً من سبق الأشياء هذه، ما يسمح لها بإرخاء ثقل أسبقيتها الصلبة على فورية الخبرة الأصلية»[1].

إنها لقراءة أنطولوجية معبِّرة، هذه التي قصد بها فوكو تفكيك علاقة الإنسان بأشيائه، في زمنٍ ليس لأشيائه من معنى خارج نافذة الإنسان المولود ما بعد الأشياء، لكنه هو من يحدِّد ظهور تلك الأشياء وانصرامها في زمن يغدو مقياساً للمعيوش في التجربة الحاصلة حيال أشياء، لها أسبقية زمنية في الولادة، وبالتالي في الرتبة. لهذا سيصاحبه قلق دائم، لأنه لن يلتقط، ولم يشهد ولادة الأشياء التي سترخي بسبب ذلك، ثقلها على وجوده.

لقد كان فوكو مهجوساً بتتبع المصدر الأول للنشأة والـولادة، عبر تفحصه للسياق الذي تنضوي فيه الأشياء داخل نسق ينطوي على إشارات خفية، لكنها تكفي للاستدلال على وميض ظهور خاطف، لن يكتمل معناه إلا كاحتمال، أو كإمكانية مرجحة لتشكل الأشياء على النحو الذي رجحنا تبديه

---

(١) فوكو، الكلمات والأشياء...، مصدر سابق، ص ٢٧٤.

من السياق العام لفعل التشكّل. وذلك انطلاقاً من قواعد مطمورة في طبقة أو بنية «الإبستيمة - Epistémè» التي هي عبارة عن «شبكة منتظمة من الشروط والإمكانيات القبلية، لا تظهر في مستوى الوعي، وتشكل نسقاً لا يحيل إلّا إلى ذاته. وهي في الأخير نماذج مفهومية ترتبط أساساً باللغة ويبدو أن لها فعالية عليه، إذ هي التي تعطي العلوم والمعارف في حقبة تاريخية معينة أشكالها ومضامينها ومفاهيمها، ثم أن اكتشافها يتم عن طريق التحليل التزامني»[1].

ذلك أن المقصود بالشروط والإمكانات القبلية هنا، ليس شيئاً محدداً، يمكن أن نقيس عليه تبدلاً ما، ولا هو تعبير هلامي فضفاض، إنما المقصود به ربما هو وهج يتبدّى ظهوره من حالة كامنة في بنية، تشدّ إليها الأنظار تبعاً لبريق خافت، لكنه يعكس ظهوراً مُشعاً على شاكلة مفاهيم ومضامين مرحلة تاريخية معينة.

يتملّك فوكو نزوع قوي إذاً إلى إماتة الذات الفاعلة، عبر تركيزه على افتضاح هشاشة العقل، كمركز لا يدرك دفائن اللاوعي واللاشعور الذي يجعلنا نزبد أقوالاً عبر لغة، لديها مسبقات نحوية، تضعنا أمام خيار النطق بكلمة متشكلة أصلاً، لا يتطابق معناها مع الشيء، ولا مع تصورنا له. فالكلمات تُمثّل تصورنا للأشياء تمثيلاً مضاعفاً، أي تُمثّل الممثل بطريقة تبقي مساحة شاسعة لتأويل مسرحه الشيء المُتمثَّل، وذلك لضبط تلك الهوة الفاصلة بين الكلمات والأشياء. ماذا على المفكّر أن يفعل هنا؟ يقول فوكو: «تغدو للمفكر مهمة، وهي أن يُنقض أصل الأشياء، لكن أن ينقضه ليؤسسه، عبر إيجاد النمط الذي تُبنى عليه إمكانية وجود الزمان الذي يمكن لكل شيء أن يحوز مولده انطلاقاً منه. ويترتب على مثل هذه المهمة أن يطرح للمناقشة كل ما يخص الزمان،

---

(١) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان...، مصدر سابق، ص ١٥١-١٥٢.

وكل ما تكوّن وسكن في مادته الحركية، حتى يظهر الشرخ الذي لا تعاقب زمني له، ولا تاريخ»[1].

وهنا تبرز الأحداث على نحو تتبدّى فيه بصورة تعاقب زمني متقطع، حسبما تمليه إمكانية الحدوث في زمن، لا يمكن أن نفهم أحداثه التي تجري في زمن ما، إلا إذا فصلناها عن الزمن، فالتقاط الأصل هو الغاية التي سعى إليها فوكو. لذا وجد أن السبيل المتاح أمام الفكر هو توقيف الزمان توقيفاً افتراضياً، باعتباره ليس معاصراً لولادة الأصل، وهذا من شأنه أن يسمح بتجريد الأصل عن الزمن بما يتيح للفكر أن يتفكّر في أصل الأشياء على أمل الوصول إلى معرفة أصلها، دون أن تتحقق هذه المهمة المستحيلة، مع أنها هي وحدها ما يحفز الفكر على السعي الدؤوب للاستمرار في التفكير في ما لن يصل إليه أبداً.

استرسلنا بعيداً في الغوص داخل تلابيب الفكر الأركيولوجي، كي نستبين المعنى الدفين خلف إماتة فوكو للذات الإنسانية والذات الإلهية. فكانت البنيوية أفضل المتاح كموضة رائجة لدحض التراث الفلسفي المشيّد على منطلقات ذاتية بحتة، على اعتبار أن المعرفة برمتها، ليست أكثر من سياق، لا يتحرك ولا يُفهم، إلا وفق شروط معينة منبثّة داخل السياق نفسه. فكان اعتماده على الأركيولوجيا التي هي «خطاب حول مجموعة خطابات، لا يهدف إلى أن يكشف داخلها عن قانون خفي... تكون الخطابات بالنسبة إليها مجرد نماذج متعينة للكشف عن سبب ظهور هذا الخطاب. إنها ترمي دون غيره في مرحلة معينة [وهي ترمي] إلى خلخلة جميع المراكز، بحيث لا يبقى هناك امتياز لأي مركز»[2].

---

(١) فوكو، الكلمات والأشياء...، مصدر سابق، ص ٢٧٤.

(٢) عبد الرزاق الدواي ، موت الإنسان...، مصدر سابق،ص ١٥٦.

ومثلما أمات فوكو الذات الفاعلة، أراد أيضاً وأيضاً أن يُقوِّض كل المراكز التي يُرد إليها أصل المعنى، ليصل إلى أن اللامعنى هو الأصل الذي لا أصل له. وهذا منسجم إلى حدٍّ بعيد مع غايته المُحبطة من جراء عدم معرفتها بالأصل، بعد أن كانت تطلعاته لمعرفة ذاك الأصل أكبر من الإمكانات التي يوفرها السياق العام لنسق مرحلته في القرن العشرين، ليجد تقاطعات مهمة بين حفرياته المعرفية الأركيولوجية التي آلت في وعيه إلى أن تتحوّل إلى جينولوجيا مهتمة بأصل الأنساب، حيث وجدها أفضل معين لهدم فكرة الأصل والمركز والحقيقة. فبعدما فقد رجاءه في المسعى الأركيولوجي، وصل إلى شيءٍ من العدمية التي أطاحت مبدأ التأويل نفسه، باعتباره هو أيضاً خاوياً من المعنى «إذا كان التأويل لا يكتمل أبداً... فمرد ذلك بكل بساطة إلى عدم وجود أي شيء يمكن أن يؤول... ليس هناك شيء أوّل بكيفية مطلقة يمكن أن يُؤول.. كل الأشياء عبارة عن تأويلات»[1].

وبمؤدى ذلك، تحول اهتمامه، لا إلى البحث عن المعنى الخفي في أصل الأشياء. فالمسألة لا طائل فيها مادام الفكر، لا يتحفنا بأكثر من حقيقة وجود هذا الفراغ الرهيب للاختلاف والانقطاع. وبهذا المعنى، يمكن القول إن وعي فوكو الفلسفي لم يرتكز على منهج مطلق، ولم ينتهِ إلى خلاصة نهائية. إذ عايش مخاض تجربة بحث مضنٍ، تطور بنتيجتها إلى ما يمكن القول بأنه هو نفسه الذي قوّض مبدأ التطور والصيرورة التاريخية، تطور فكره وصار بمثابة تتويج لهذا المسعى الذي بذله في البحث عن المعنى، في نطاق آخر مختلف تماماً. ولا ضير مادام الاختلاف هو الحيّز الميتافيزيقي الموجود بقوّة، لا مع

(1) M. Foucault, Nietzsche, *Freud et marse*, in Nietzsche Paris, Minuit, 1967, p. 189.

كل فكر جديد فحسب، بل إن في الفكر نفسه دلالات، إنْ دلَّت على شيء، فهي تدل على وجود اختلاف متأصل في كينونتنا الوجودية.

إن صيرورة خطاب فوكو على ما صار عليه خطاب بحث عن خفايا السلطة الكامنة في علاقة الكائنات بعضها ببعض، والأشياء كذلك، لم يكن وليد صدفة عابرة، إنما هو خلاصة تأتت من فشل الرهان على المعنى النسقي الذي زوّده عدّة الانتقال إلى مبحث العلاقة مع السلطة. فبعد أن كشف هو عقم البداهات والقوانين والمبادئ، والهويات أيضاً، لكونها لا تعكس الحقائق بقدر ما تُعبّر عن الاختلاف الراسخ أبداً، صار عليه أن يتتبع صلة الخيط الذي يربط المعنى والقيم والفضيلة بأساليب السلطة والهيمنة. ولمّا قضى فوكو على سلطة الذات الفاعلة المُقرّرة باعتبارها وهماً واختراعاً مرتبطاً بالإمكانات التي كانت قد وفرتها «إبستيمية» المرحلة الديكارتية ، بعد أن اقترن ميلاد الإنسان بنشأة العلوم الإنسانية، مع أن التطور الكبير الذي عرفته طبيعة تلك العلوم المتمثلة في اللسانيات والتحليل النفسي والإثينولوجيا، وبصفة خاصة، بعد أن تبنّت المنهج البنيوي وطبقته، أدى ذلك إلى أن أصبحت فكرة الإنسان نفسها غير مجدية. ولم «ينسَ فوكو أن يذكِّر بفضل نيتشه في ظهور هذه الفكرة. لقد كان في نظره أول من تنبأ بأن موت الإله سيعقبه لامحالة موت الإنسان»[1]. فكلاهما الله والإنسان، قد أشاعا جواً من التفاؤل الغشاش بإمكانية الحلّ التام والامتلاء بحقيقة منجزة، حيث اقترن ظهور الإله بكل أسباب سبات الفكر في الأنطولوجيا الدينية، إلى أن مات الله وحلّ محله إنسان معتدّ بقدرة عقله على الحلّ والربط، حتى في القضايا الميتافيزيقية. إلا أن هذا لم يعمِّر طويلاً، حيث ما لبث أن اكتشف بأن العقل وهمٌ لا مقدرة له إلا على الخضوع والانصياع

(١) عبد الرزّاق الدوّاي...، مصدر سابق، ص ١٧٢.

لدوافع بنيوية، جعلته يظن زوراً بأنه هو من يقرّر ويفعل ويُريد، مع أنه ليس إلا ناطقاً بلسان ذاك الخفاء الموجود في اللاشعور، وفي بنية اللغة... و...الخ.

## موت المرجعية الفكرية

لعل احتفاء الإنسان بموت الله، لم يكن سوى فكرة، ارتبط وجودها بوجود الله. وعليه، فإماتة الله تبشِّر لا محالة، بموت ذاك الإنسان الذي سيعقبه إنسان جديد، سيولد من رحم هذا المشهد الجنائزي لعصرٍ، يدعونا إلى التصالح مع فكرة الاندثار الرهيب، حيث لا أمل ولا رجاء مادمنا سنموت، من دون أن نترك أثراً سوى الاختلاف الذي لا يموت. لكن النبأ الجميل الذي أتحفنا به فوكو يتمثل بالولادة الدائمة للفلسفة في قوله: «فنهاية الإنسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة، فلم يعد يمكن اليوم التفكير إلا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر، ذلك أن هذا الفراغ، لا يشكل نقصاً، فليس هو أكثر أو أقل من إعادة انتشار لفسحة يتسنى التفكير فيها مجدداً»[1].

فإذاً الفراغ هو مَنْ يستدعي الفلسفة، لكي تُدلي بدلوها فيه، فيمتلئ بافتراض حقيقة ما، تعيد إحياء جدلية الموت والولادة، على ما فسّرته أركيولوجيته التي ما أن تستوفي فيها طبقة الإبستيمة - Epistémè شروط انبثاق إمكانات جديدة، حتى تبدأ مرحلة أفول إنسان وولادة آخر. وعلى العموم، إن فلسفة فوكو، وهو بالمناسبة قد أنكر ملاءمة صفاتها التقليدية عليه، وله الحق في ذلك، لأن الفلسفة على ما اشتهرت به صبّت بتمامها في قضايا ميتافيزيقية بحتة، كالخلود والبداية والنهاية والمعنى... الخ؛ ومِنْ ثم انشغلت بالسؤال عن حيثيات ما يجري حالياً والآن... لهذا نجده يقول: «نرى الفلسفة

(١) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء...، مصدر سابق، ص ٢٨١.

اليوم سياسية كلها وتاريخية كلها، إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة»[١].

وانسجاماً مع هذا، قد يتفسّر مقصده لمعنى النسق، على أنه الرموز المنبثة في بنية خطاب يُمْكِن استنباشها من الإشارات المنضوية في سياق مرحلة تاريخية، لها ظروفها وحيثياتها المغايرة عن مرحلة أخرى. ولعل فلسفته كلها انبنت بالضد من النزعة الإنسانية التي وضعها نصب عينيه، كبوصلة لتعيين اتجاه السير بعكسها، فتحولت عنده إلى هدف رئيسي، وراح يرمي سهام نقده باتجاهها مستنداً إلى كل ما يخالفها.

وبهذا المعنى، من الطبيعي أن نجد في الجَبْلَة الفكرية لفوكو خليطاً فسيفسائياً متنوعاً، يعبّر عن أكثر من كرهه لأي التزام بمنهج أو موقف، فهو بنيوي في الردّ على النزعة الإنسانية، وهو لا يرفضها قطعاً، لكن لديه مأخذاً على بنيوية أستاذه التوسير الذي «يؤكد بأن الإنسان يصنع التاريخ دون وعي منه، لأن المجموعة البنيوية التي تموضع ضمنها هي التي تشرطه... لكن ألتوسير [والكلام لفوكو] لا يرى أن ثمة تناقضاً بين المجال العلمي الهامد وبين الإنسان الذي يكتشف نفسه مشروطاً بها»[٢]. وهو يجد أن الفلسفة حيّة مادامت فراغات المعنى مستمدة «وبأنها تكون في حالة تشتّت، إن لم تكن قد تبخَّرت فعلاً»[٣].

يروم فوكو إلى إيجاد علة المعنى الكامن في طبقة «الإبستيمة» من جهة، ليكتشف من جهة ثانية، أن لا معنى على الإطلاق سوى الفراغ الرهيب

---

(١) ميشال فوكو، يحاوره برنارد هنري ليفي، لا لسيطرة الجنس، همّ الحقيقة، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٢) ميشال فوكو، هم الحقيقة، المصدر السابق نفسه، ص ٢٣.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص ٢٧.

للاختلاف. وقد قام بفحص مدى التطابق أو التوافق بين الكلمات والأشياء بحثاً عن هوية ما، فلم يجد إلا تمثّلاً لكلمة تُمثِّل هي أيضاً تصورنا للأشياء. وعليه، فالمعنى ينزاح دوماً عن أصله، ليشرع باب التأويل على ما هو مؤول، وهكذا دواليك.

كان فوكو ماركسي النشأة، إلا أنه «يهدف من خلال هجومه على التاريخ إلى الهجوم على الماركسية والمطلوب هو تشكيل أيديولوجية جديدة، تكون بمثابة السدّ الخيّر الذي مازال بمستطاع البرجوازية إقامته في وجه ماركس... يمكن للمؤرخ أن يكون غير شيوعي. إلا أنه يعلم أنه من غير الممكن أن يكتب تاريخاً جدياً، دون أن توضع العناصر المادية لحياة الناس، وعلاقات الإنتاج والممارسة (Practice ـ البراكسيس) في المقام الأول، حتى وإن كان مثلي، [يضيف فوكو] يعتقد أن البنيات الفوقية تشكل مناطق مستقلة نسبياً فوق تلك العلاقات»[1].

هو لا يؤمن بصيرورة التاريخ ضمن خط من التطور الجدلي الصاعد الذي يتأثر فيه السابق باللاحق. هو يميل إلى القطيعات الفجائية، لأحداثٍ تطفو، تعبيراً عما يختلج في طبقة الإبستيمه، التي توفر إمكانات ظهور الحدث على ما تبدّى عليه حدثاً فريداً. وفي الوقت عينه يرى «أن منهج الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون جدلياً. وأن الفلسفة من حيث هي تساؤل حول الممارسة، هي بذات الوقت تساؤل حول الإنسان»[2].

لكن كيف تستمر الفلسفة في التساؤل حول إنسان، يختفي في كل مرة تختمر فيها شروط ولادة إنسان آخر؟!

هذا يعني أن للفلسفة نطاقاً زئبقياً يتبدل مع أفول إنسان، وظهور إنسان

(١) ميشال فوكو، هم الحقيقة...، مصدر سابق، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

جديد. اهتم فوكو بتفكيك أحجية السلطة المنبثّة بآليات المعرفة، لا المعرفة بوصفها قناعاً للسلطة «لأنني عندما أطابق بينهما [يقول فوكو] لا أرى سبباً لتمسكي بإظهار العلاقات المختلفة القائمة بينهما... بحيث (فقط) يمكن إقامة صلات وعلاقات تشارط بين الطرفين، لا علاقات سبب بمسبِّب»[1].

وفي حوار آخر، رأى أن «على المثقّف طرح السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كانت الثورة شيئاً يستحق العناء المبذول من أجله (أعني أية ثورة أو عناء)»[2]. ذلك هو السؤال المركزي الذي يستحق، برأيه بذل العناء في سبعينيات القرن العشرين. أما اليوم فنحن إزاء أسئلة من نوع آخر، بعدما استبدّ بنا همّ جديد، تعمقت فيه أزمة الهوية إلى درجة، بات السؤال عما يجب أن نفعله لنشحن أنفسنا بالأمل، هو السؤال المحوري لإنسان جديد فقد الأمل بالثورة، وانعدم عنده الإيمان بمستقبل، لن يَعِدُهُ بأكثر من العيش كفرد لا منتمٍ، ولا هوية له إلا باستهلاك الشيء الذي من شأنه أن يلهيه عن كونه لا شيء. وهذا وجه عدمي لعصر «كافكا وهيدغر وكامو».

لهذا كان السؤال المركزي عند فوكو ناجماً بطبيعته عن المناخ الثقيل الذي أرخت بوزره الثورة البلشفية على القرن العشرين، بكل ما نجم عنها من مآسٍ سياسية واجتماعية وثقافية، أدّت بمعظم المفكرين إلى أن يدلوا بدلوهم في مَصَب أحداث جسام، وسمت عصرهم بالسجال حول ماهية الثورة وجدواها، الذات الفاعلة ومساوئها. وذلك كله نتيجة الاستلاب إلى بنى لا شعورية وإلى بنى لغوية، وإلى إحكامات سياق بنيوي، فرض على الإنسان النطق بما لا يريد... وفِعل ما لا طاقة له على ردِّه... فإذا كان فوكو مهجوساً بمفاعيل الثورة وجدواها كحدث راهن جداً، ولأن الثورة البلشفية وما يدور

---

(١) ميشال فوكو، هم الحقيقة...، مصدر سابق، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

في فلكها كانت قد استمدت مسوغاتها النظرية من التاريخ، صار الاهتمام بالتاريخ اهتماماً سياسياً بامتياز.

لكن يبقى السؤال: هل من حيِّز ميتافيزيقي عند فوكو بالمعنى الذي أوحى به نيتشه «بأن الميتافيزيقيا ما كانت مفهوماً من بين المفاهيم، وإنما كانت هي المفهوم نفسه، أي مفهوم كائناً ما كان، إنما المفهوم هو الميتافيزيقيا في صورتها الخفية وهذا ما سمّاه ذات مرة، فلسفة المفاهيم الرمادية. فهل يمكن للفلسفة أن تستغني عن الميتافيزيقيا؟ أم هل يمكنها أن تستغني عن المفهوم؟»[1].

حاول فوكو أن يتنصَّل من الفلسفة برمتها، بغية الهروب من الميتافيزيقيا التي لاحقته، حتى مثوى اهتمامه الأخير بالجنسانية التي تناولها بجرأة فيلسوف مهموم بالبحث عن سعادة الإنسان المضبوطة هذه المرة في سجن قيمٍ، شُيِّدت على طول تاريخ من العلاقات التي أخفت وجه سلطة ذكورية - أبوية، تشيأت فيها الأنثى كغرض جنسي، يجب إخفاء جاذبيته عن أي اعتبار غير امتلاك المرأة وإخضاعها. وإذا أردنا أن نعفي أنفسنا من مشقة البحث عن المفهوم المركزي لفلسفة فوكو، نتواطأ معه في القول بأنه ليس فيلسوفاً، إنما هو مفكر في قضايا راهنة. وما اهتمامه بالفلسفة إلا لينتقي منها ما يعينه على فضح هشاشة الإنسان الفاعل، دون أن يدعي أي حلّ. تشظى برأيه على أكثر من مرمى، حتى بات السؤال عن المعنى، ضرباً مِنَ الوهم الفكري الذي قد نستشف منه مكمن اللغز المركزي، ألا وهو الاختلاف، ومن ثم الاختلاف، كمفهوم ميتافيزيقي شديد الاتساق مع المنظومة الفكرية لفيلسوف اللامعنى الثالث.

---

(١) د. محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائها...، مصدر سابق، ص ٤٦.

## التفكيك عند ديريدا، لعبة اختلاف أم منهج تدمير؟

كتب جاك ديريدا رسالة مطوّلة إلى صديق ياباني يشرح فيها مفهومه لمفردة التفكيك. وبعد الكلام... ومن ثم الكلام...، عفواً وبعد الكتابة ومن ثم الكتابة، خلص إلى القول: «إنني إذ أحاول إيضاح كلمة للمساعدة في ترجمتها. لا أقوم في الواقع إلا بمضاعفة الصعوبات: مهمة المترجم المستحيلة، (بنيامين) هذا هو ما تعنيه مفردة التفكيك أيضاً»[١].

لقد أحالنا هذا الكلام مباشرة على تعقيدات فلسفة هايدغر، وصعوبة تعيين معنى الكينونة عنده إلى درجة، وصَفها البعض بلغزٍ عصيٍّ على استكشاف المعنى الإجماعي التام لمدلولات فلسفة، وجدت في التأويل مفتاحاً لإيضاح معنى الكينونة نفسها. وفي هذا السياق، لعل أكثر ما تأثر به ديريدا، هو ذاك الحيز الغامض لمفاهيم استعملها هايدغر، بغية استنباش المغزى الأنطولوجي في مفردات، قد لا تُفسّر، إنما تعاش بالمعنى الصوفي، لإدراك حالة (تأمّل- تفكّر)، تعجز عنها مفردات اللغة ومعاجمها المتوافرة.

ولربما تأثر ديريدا بالهالة التي تحيط بالمفكر الغامض، لا بالمعنى السلبي...؛ فهو ليس من عامة المستلبين إعجاباً بإعجاز مفاهيم الفلسفة لحلّ المسائل الكونية. إنما كان رجاؤه بما توفره المفاهيم من إمكانات للشروع بلعبة الاختلاف التي تقوّض «لوغوس» الكلمة التي تُصدّرها ذات فاعلة، حيث لا مركز لكلمة، ولا لفاعل، إنما الحضور فقط هو للأثر الذي إن دلّ على شيء فلا يدلّ إلا على الاختلاف الناجم عن لعبة، لن تنتهي، مادامت الأشياء والمعاني والتأويلات كلها تستمد وجودها من اختلافها عن الأشياء والمعاني والتأويلات الأخرى، وهكذا... حتى هو بنفسه اعترف بالدَّيْن المعرفي الذي

---

(١) جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب، ص ٦١.

يحفظ جميله من هايدغر باعتباره «هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقيا وعلّمنا أن نسلك معها سلوكاً استراتيجياً يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وأن نطرح عليها أسئلة تظهر من تلقاء نفسها، عجزها عن الإجابة، وتفصح عن تناقضها الجوّاني....

إن الميتافيزيقيا ليست دائرة محددة المعالم والمحيط، يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا الخارج. إن المسألة مسألة انتقالات موضعية، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن مَعْلَم إلى معلم حتى يتصدع الكل، وهذه العملية هي ما دعوته بـ التفكيك»[1].

فالتهافت الذي يرمي إليه جاك ديريدا هنا بهذه العملية، يتمثل في تبيان التناقض الداخلي في كل الأشياء التي تتبدى منسجمة مع ما نطلقه عليها من كلمات، وما نصفه بها من أوصاف، يخفي فيها الجمال قبحاً مضمراً خلفه. والسيّئ كذلك، يُهمِّش الوجه الآخر للخير فيه، وبالعكس. وقِس على ذلك أمثلة كثيرة، يغدو فيها الكلام بكليته حاملاً مدلولات، لا تدل على المعنى، بقدر ما تعكس حالة العيّ والعجز عن التعبير عن المعنى المُراد في كلمة محددة. ولأن الميتافيزيقيا، برأيه، ليست دائرة محدّدة المعالم. فهي تشبه إذاً نقطة زيت فوق مياه جارية، يتحول شكلها على نحو ما تمليه قوّة التدفق، تدفق الأفكار التي تُعبِّر عن تقريرات الذات الفاعلة، تلك التي تفعل أكثر من بيان تصورها المختلف والمحدود بحدود فهمها للوجود.

ولربما مردّ علة الغموض والالتباس في فكر ديريدا إلى صعوبة المهمة، إن لم نقل استحالتها. إذ كيف يمكن له أن يقوّض الميتافيزيقيا، وهي مسألة غير واضحة وغير محددة، من خلال مفاهيم واضحة ومحددة في قاموسه؟ فاللاوضوح يستجلب غموضاً من طبيعته...، لهذا إن نقد ميتافيزيقيا الكلمة،

---

(١) جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف...، مصدر سابق، ص ٤٧.

والعقل، والمركز الحصين لأية مرجعية، يتطلب كسر العلاقة بين المعنى والمبنى، ومن ثم دحض الإحكام السيميائي، بين الدال والمدلول، كما تقطيع أوصال المتشابه، وما يتبدى على منواله، منسجم، أو متوائم، أو متصالح. ففكر ديريدا أو الأحرى فلسفته كلها انبنت إزاء الميتافيزيقيا وبالضد منها، أو هكذا ظنَّ حينما عيّن لنفسه هدفاً ميتافيزيقياً، تمثَّل بنقد الميتافيزيقيا من أساسها. وذلك عبر تفكيكها من الداخل، مفترضاً أن ثمة صلة عضوية (على طريقة نيتشه) بين الميتافيزيقيا كمرجعية محورية للتفكير الآيل إلى إيجاد معنى كلي وتام من جهة، والمفهوم كتصور عقلي مجرد عن كل المحسوسات التي تعيق صيرورته مفهوماً. لهذا، ما إن قطع ديريدا أواصر العلاقة بين الدال والمدلول، المبنى والمعنى، مُظهراً خواء علاقة كانت قد أسست لمركزية كلمة لا معنى لها مادام الأصل الذي لا أصل بعده، يتمثَّل بالاختلاف الواضح وضوح أثره الناجم عن عملية التفكيك الذي عمد ديريدا إلى تتويجه، مِنْ غير أن يعترف بهذا الاقتراف المعرفي، كمنهج فلسفي موازٍ لمنهج التأويل، حتى استتب الأمر أمامه لبناء ملعب يسمح بلعبة الاختلاف.

إنها لعبة أكثر مما هي منهج، فحينما تتوكد البداهة بشدَّة، وتتعزَّم على النحو الذي فسَّر فيه ديريدا الاختلاف على أنه اختلاف بين الأشياء، حيث لا مجال للتطابق ولا للتشابه، سنُصاب بشيء من دهشة الفلسفة وسخريتها ربما، حيال هذا الإصرار المدهش على تقديم مسوغات نظرية لها طابع مفاهيمي معقّد، من أجل مسألة بسيطة، لا تحتاج إلى مثل ما بذله ديريدا من جهد، كي يفسر شيفرة لغز، هو كذلك لغز مماثل للغز السؤال عن مقدار (ثلث الثلاثة).

لهذا السبب، ولأن بداهة الإجابة أبسط من أن يتفكّر فيها الإنسان، تنطلي خدعة السؤال على مَنْ يحار بشأن تعقيدات، ليست هي كذلك. حيث نجد الكثيرين من العاملين في الشأن الفلسفي، مع أنهم ليسوا سذجاً، يتندرون

بالسؤال عن ماهية التفكيك، فيذهبون إلى أبعد من مرماها المقصود، أي إلى أبعد من المرمى البديهي عند ديريدا، وفي ذهنهم حضور أكيد لمنهج مفترض، لا يتطابق مع لعبة الإحالة الدائمة بين الاختلافات «الديريدية».

وإذا أضفنا هذا كله على ما أورده هو في رسالته التوضيحية إلى صديقه الياباني، التي بدلاً من أن توضح المعنى المقصود من التفكيك، زادها تعقيداً. نفهم فحوى انتمائه الفلسفي الذي أشاع جواً من الغموض الذي يحيط عادة الأسرار الميتافيزيقية. هكذا استولدت من هالة الدين أسرار، فتحت مجال تأويلٍ، أراده ديريدا كغيره من الفلاسفة الطامحين إلى كتابة شيء مختلف، يستثمر من خلاله انتشاراً عريضاً يحاكي انتشار الدين ورواجه.

ذلك أن مكمن قوة الميتافيزيقيا مستمد من رواجها، باعتبارها سرّ الخليقة المكتشف من غياهب كون شاسع، تُسيّره بالضرورة ذات فاعلة، لا وجه لها، ولا شكل. وهي على الأرجح شبح أو طيف، يهيمن عِبْرَ خفائه على حياة البشر المؤمنين به إيمانهم بمحدودية قدرتهم على تجاوز منطق السبب والمسبب، باعتبار أن الوجود قد تأتى من حيِّز، لا زمان فيه ولا مكان، مادام مشتقاً الميتافيزيقيا.

ثمة عبارة أوردها ديريدا في كتابه «أطياف ماركس»، قد تُترجِم معنى التفكيك العصي على الترجمة في نصٍّ محكوم بذات كاتبه، تقول التالي: «فنحن ما إن نتحقق من هوية ثورة ما، حتى تبدأ بالتقليد وتدخل في الاحتضار. وهذا هو الفارق الشعري، ذلك لأن ماركس يقول لنا من أين يجب أن تنهل الثورة وشعرها. وهذا هو أيضاً اختلاف الشعر نفسه بين هناك الثورة السياسية للأمس، وهنا الثورة الاجتماعية لليوم، وبصورة أكثر دقة لهذا اليوم الوشيك الوقوع، والذي نعرف للأسف الآن، اليوم بأنه في يومه التالي، منذ قرن

ونصف... كان تركيب الجمل سابقاً يتجاوز المضمون، بينما الآن المضمون هو الذي يتجاوز تركيب الجمل، نعم ولا، للأسف[١].

لقد أوضح ديريدا في هذه الفقرة المعنى المقصود من تفكيكيته، ولعل تعبير المعنى المقصود هنا، لا يلائم قصده هو من المعنى المراد، حيث لا دلالة تربط بين هذا وذاك، لا في الكتابة، ولا في التفكير الذي يتعدى فيه زمن التفكير في مسألة الآن هنا... عن التفكير بعدها هناك... حتى أن إسناد المقصد إلى مرجعية تعني هذا الشيء لا ذاك، لا يتوافق أبداً مع مبدأ التفكيك الذي يدل فقط على وجود غيريات قائمة بين المعنى والمبنى بين الآن هنا... والآن هناك..!.

المعنى الآن غير الحاصل بعد لحظة، وهكذا دواليك. إذ «ليس ثمة اختلاف من غير غيرية، وليس ثمة غيرية من غير فرادة، ولا توجد فرادة من غير هنا - الآن... وإن الذي يمكن أن يحدث هو أننا نحاول أن نلعِّب ماركس ضد الماركسية»[٢].

سَعَيْنا هنا إلى تقديم أنموذج تطبيقي لمعنى التفكيك عند ديريدا، عبر قراءته، أو الأصح، عبر كتابته الشارحة لماركس والماركسية، ولأن ديريدا يهوى اللعب، باعتباره فناً فلسفياً أشاد به من قَبْلِهِ أفلاطون، من غير أن يتقنه، ليس لأنه يتعارض مع ثبات مبتغى السعادة. إنما العكس، لأن السعادة المرجوة عند أفلاطون، هي سعادة روحية خالصة هناك في عالم المثل، لا تنسجم أبداً مع سعادة اللعب «الديريدي» القائمة على تقليب هذا ضد ذاك، على شاكلة

(١) جاك ديريدا، ترجمة أطياف ماركس، منذر عياش، قضايا العصر وصراع الحضارات، حلب، ١٩٩٥، جاك، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

اللعبة التي أراد فيها ديريدا أن يقلّب ماركس ضد الماركسية. فلما وجد الأخير أن الطاولة كبضاعة تتحول عندما تدخل إلى السوق لتغدو شخصاً له قيمة، ويتلبّس وجهاً «إن هذه الكثافة الخشبية لتتحول إلى شيء خارق للطبيعة إلى شيء حسّاس غير حسّاس، حسّاس لكنه غير حسّاس، ومتخط لحدود الحساسية بشكل محسوس»[١].

يعلم ماركس علم اليقين أن الطاولة لم تعد بضاعة جامدة، عندما تَسْلُب الألباب والعقول إلى درجة، قد يدُبّ فيها الروح لتغدو لها كينونة أقوى من كينونة الإنسان المالك لها. وإن عمد هو إلى عرضها، فهو يعرضها ومن ثم يبيعها حسبما تمليه عليه القوّة الشرائية للعرض والطلب. فيغدو بذلك مستلباً لها وناطقاً باسمها، لا حرية له ولا مشيئة، مادام مقيّداً بشروط السوق وآلياته التي تفرض عليه ضرورات بنيوية، تجعله هو الشيء الجامد، بينما هي روح متحركة.

يستعين ديريدا هنا بالوجه الديالكتيكي لماركس، كي يُلَعِّبهُ ويُقلِّبَهُ ضد وجهه الأيديولوجي المتمثل بنزعته الإنسانية، من أجل الثورة والعدل الاجتماعيين. وذلك عبر انخراطه في تنظيم حزبي دعا إلى اشتراكية، تدعو بدورها إلى غير ما تدعو إليه قراءته الديالكتيكية للاقتصاد والتاريخ الناجم عن حركة صراع طبقي مفتوح، لن ينعقد أو يقفل على ما يفسره الاكتمال الدائري في جدل هيغل.

## «الشبح» تعبير أمثل في فلسفة ديريدا

رام ديريدا إذاً من هذا التلعيب - التقليب إبراز مدى تجذُّر الاختلاف

(١) ديريدا، أطياف ماركس...، مصدر سابق، ص ٢٨٢.

والغيرية في الذات الواحدة، لا عند ماركس فحسب؛ فماركس مثال فاقع للغيرية والاختلاف المتأصلين في كل فكر وفلسفة تمتلك نزوعاً طبيعياً إلى أن تبدو منسجمة انسجاماً قطعياً، ليس هو كذلك، إلا لأن عند الفكر نزوعاً ميتافيزيقياً لإظهار مرجعيته، ككلية معرفية، تَخْلُق، تُفسِّر، تُحلِّل... الخ. حتى إننا نجد عند ديريدا نفسه توقاً جامحاً إلى اختزال التنوع المترامي على أكثر من افتراض، أو احتمال، تفسير، أو تحليل، أو تأويل في تفكيكيته التي ردّ إليها كل أصل. وهذا إن دلَّ على شيء، فإنما يدل على أنه كان مهجوساً بإيجاد السبيل الذي من شأنه استكشاف الأصل الذي لا أصل قبله... ولا بعده... إنه دأب كل بحث ميتافيزيقي، احتلّ حيزاً أساسياً في فلسفة ديريدا التي أسقطت مرجعية الكلمة من مركزها «اللوغوس»، لتشيد محلها «لوغوس» أو مرجعية بديلة اسمها «الاختلاف».

وعليه، فلكي تَسْتَوفى شروط اللعب الحرّ مع ماركس ضد الماركسية، كان لا بدّ لديريدا منْ أن يستعين بكائن خطير اسمه الشبح، استمدّ حضوره القوي مِنْ تخفّيه على شكل وسوسات أرق أو خوف، ومِنْ احتمال وقوع شرٍّ أو أذى. وإننا لعارفون بأن الرعب كله يتمثل في حالة انتظار الحدوث، لا من الحدث الذي قد يكون أقوى، أو أقل مِنَ المُتَوَقَّع. ومهما يكن، لا يضاهي حدوثه الخوف من حدوثه، وأي «نقد للشبح، سيكون إذاً هو نقد التمثيل الذاتي والتجريدي لما يجري في الرأس، أي لما يبقى في الرأس. وإن كان قد خرج منه، ومضى يعيش خارج الرأس... إن روح النقد الماركسي كما الشبح، ليس في الرأس، وهو ليس خارج الرأس»[1].

لا في هــذا... ولا في ذاك...، إنما في هــذا... وفـي ذاك... ما يشير إليه

---

(١) ديريدا، أطياف ماركس...، مصدر سابق، ص ٣١٥-٣١٦.

ديريدا مِنْ استيهامات تُعبِّر عن الشيء ونقيضه. يكشف عن أسباب محاولته النطق بما لا يريد النطق به، أو قول ما لا تستطيع اللغة أن تقوله، إلا عبر تقطع الأوصال بين الدال والمدلول، حرصاً منه على عدم ردّ القول إلى مرجعية ما. فديريدا يسعى إلى نبذ السند الفاعل، تماشياً مع تفكيكيته التي لا تكلّ عن استنباش الاختلاف في قوله هذا: «إن كل ما فشلنا في أن نقول عنه شيئاً منطقياً، هذا الذي يعود بصعوبة بالغة إلى اللغة، هذا الذي يبدو أنه لا يريد أن يقول شيئاً، هذا الذي يهزم إرادتنا في القول»[١].

ذلك أن فشل ديريدا هنا في التعبير المنطقي عما يريد النطق به في قول يُعبِّر عن شيء مغاير تماماً، مردّه ارتكاز مسعاه على شيء لا منطقي، ولأن المنطق كُلّه مُسْنَد إلى «لوغوس» العقل، نجده يحوم حول القول، مخافة أن ينطق بما لا يريد قوله في لغة، استولدت كلماتها بمنطق عقل قائم على علاقة السبب بالمسبب، حتى الزمن عند ديريدا «كائن خارج الوصل». لذا، إن كلام الترجمة، بوصفه جمعاً، لا يتعرَّف كيفما كان. وإنه ليتبعثر بفعل الطيف نفسه... فإن Time تعني الزمن نفسه، وزمانية الزمن. الزمن بوصفه تاريخاً والأزمنة الجارية وأيام اليوم، العصر، عالمنا اليوم، ويومنا، والراهن...

«أما الطيف [هو كذلك] يتفنّن في السكن من غير أن يسكن... على طريقة الشبح، فالشيء يوسوس وأنه ليتحدث ويسكن من غير أن يُقيم»[٢].

ولربما تأثَّر ديريدا كثيراً بمديح هايدغر للغة هولدرلين التي حام بها حول المعنى مِن دون أن يتطابق، ووشى مِنْ غير أن يتحقق، إلى درجة دفعت فيلسوف التفكيك إلى الاستعانة بكائن موجود وغير موجود (اسمه الشبح)،

---

(١) ديريدا، أطياف ماركس...، مصدر سابق، ص ٣١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

كي يعبِّر مِنْ خلاله عن الشيء ونقيضه، وعن الاختلاف الذي لا أصل مِنْ بعده...!

وفي هذا السياق، إن الكلام عن كينونة الزمن غير الثابت عند لحظة الكلام، قد لا تسمح أبداً بالتعبير عنه في كلمة جامعة، يتجاوزها الزمن لتصبح هي غيره، حالما ننطق بالكلمة التي سنقصد بها زمناً ما!! «لم ينشد ديريدا مِن الكتابة الوصول إلى خلاصة واضحة، تدحض أو تؤكد القناعة في ما يعالجه. أو قُلْ، هو لن يعالج من أجل حلٍّ ما، لأن المشكلة في نظره تتمثل في كيفية تفكيرنا بالأشياء، أو هي في اعتيادنا نمطاً من التفكّر، محكوماً بمقدمات ونتائج منطقية، لا منطق لها في التفكيك. لذا، نجد أن تقطيع أو تفكيك لغة هذا التفكُّر، تبدو لنا صعبة بصعوبة ما اعتاد عليه فكرنا وتدجَّن، قراءة وكتابة»[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هل أجاد ديريدا في تحصيل لغة، تتيح له التنصُّل من المعنى المسند إلى مرجيعة أو مركزية ما؟!!

وبسبب تأثّرنا بعدوى الوباء التفكيكي، لا نجيب بنعم أو لا، لكننا نعترف بأنه وُفِّق في الاستعانة بكائنات غير مرئية، تَسْكُننا بقدر ما تُفَارقنا. فالشبح والطيف، كالجن في الإسلام، ما هي إلا أوصاف كائنات، لديها حضور غير مرئي، أو الأحرى، لا يتحقق حضورها ولا يتعيّن في الأحاسيس البرّانية، إنما يتعزّم تأثيرها القوي على الأحياء من خلال تخفّيها في مكان ما...، وزمان ما...؛ ويمكن أن تكون ... أو لا تكون... مثلما تسمح في أن نلقي عليها تبعات التناقض في الذات التي تخلق استيهامات عن الحقيقة، موازية لا بل أقوى من الحقائق المرئية بالعين المجردة.

وعليه، «كلما كان النصّ جازماً وصارماً في توكيد أوصاف محكمة، كان

---

(١) نديم نجدي، بيان الأطياف، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٨.

النقد والتفكيك أسهل بما لا يقاس مع النص اللين في معنى مقولاته المتراخية على أكثر من مدلول، والمترامية في أكثر من اتجاه»[١].

لهذا السبب قلنا إن ديريدا وُفِّق في استدعاء كائن زئبقي، لم يحضر، وإن حَضَرَ، لم يقم. فهو قريب بقدر ما هو بعيد عن التجسم في صورة كائن له ملامح محددة، فلا شكل للشبح الذي ينتحل صفات متنوعة ومختلفة، ليوسوس في أشياء متنوعة ومختلفة أيضاً. فالشبح يشكل مساحة للّعب بين الحاضر... والغائب...، الماورائي... والمأمامي...

استعان ديريدا بكائن متخفٍّ خلف ما نقوله، وما نسمعه، وما نراه، هو موجود في ما لا دليل على وجوده في غير الانفعالات الباطنية التي نخاف فيها من أن يتجسم الشبح في جسد كلمة، أو شكل، أو صوت.

إذاً هو موجود وغير موجود، موجود من غير أن يوجد بالصورة التي نألفها في أي حضور لكائن حقيقي. لهذا، إن الكلمات المتوافرة في معاجمنا اللغوية كلها، لا تُلبّي المعنى المقصود أو المُراد من كلمة، اضطررنا إلى قولها على ما ينطق به لساننا، بسبب العادة التي كرَّست عرف الإجابة عن أسئلة معينة من خلال اللغة. فالسكوت لا يستجيب، والإشـارة كذلك لا تملأ الفراغ، مادام ثمة كلمات متوافرة، لا نفكَر في مصدرها، ولا في أصلها كأسلوب في التعبير عن مضمون فكري لا نبتيغه، كما أننا ننسى بأن الكلمات المتوافرة أمامنا تأتي في سياق معرفي، أو الأحرى، هي موروثة منذ زمن، تجاوزنا معارفه. ورغم ذلك، نصرّ على استعمال لغة الأمس للتعبير عن مضامين اليوم. وفي هذا يكمن لبّ المشكلة؛ فاللغة بذاتها مضمون يعكس حال الأمس، ولا يمكن بالتالي استعمالها، لا في مصطلحاتها، ولا في مفاهيمها للتعبير عن القضايا

---

(١) نديم نجدي، بيان الأطياف... مصدر سابق، ص ١٠٣.

المستجدة اليوم، حيث لا تطابق ولا اتفاق بين الأمس واليوم، كما لا يمكن التصالح الكلي بين دلالة الكلمة المتوافرة بمعناها العمومي، مع المقصد الفريد لذات مختلفة عن ذات أخرى.

لهذا أراد ديريدا إسقاط الكلمة من مركزيتها، لا بوصفها كلمة معبِّرة عن مضمون ما، إنما بوصفها مضموناً يعبِّر عن زمانٍ آخر وذات أخرى، لا يصلح استعمالها هي نفسها لمطابقة المعنى المُراد مع المدلول المقصود من شخص يتسم وعيه وصوته وإحساسه بفرادة، تجعله ينطق بشيء مغاير عما يريد... فكيف والحال هذه، إذا كان هو نفسه عرضة لتبدل ما يبتغيه الآن... وهنا...، عما يبتغيه من الكلمة نفسها بعد لحظة هناك...

الكتابة إذاً عند ديريدا «كالفارماكون» هذا الشيء الذي يضمر التباساً في مفعوله على صحة الإنسان. استعاره من صيدلية أفلاطون المعجمية لتوكيد رأيه بأن الشيء يحوي الضار والنافع، السيئ والحسن، وأن إعجابه بالكلمات التي تضمر التباساً، كالذي ينطوي على الشيء ونقيضه، يضاهي إعجابه بالكائنات الحاضرة، دون أن يكون لديها حضور، كالطيف والشبح مثلاً. «الكتابة سيئة أساساً، برّانية على الذاكرة، منتجة لا لعلم، إنما لرأي، لا لحقيقة إنما لمظهر، يُنتج «الفارماكون» لعب «الفارماكون» لعب المظهر الذي بفضله يخدعنا بأنه هو الحقيقة... الخ. إن «الفارماكون» ولأنه مؤلم، يبدو ضاراً... فيما هو نافع... إنه يقدم كعلاج نافع فيما هو في الحقيقة ضار»[1].

(الفارماكون) كالشبح تماماً، لا من حيث معناه، إنما لمفعوله الطاغي على كل من يرتعد من التوجس المحفوف بمخاطر حصول ما لم يحصل. فالتعيين الذي يمحو الخشية من حضور شيء لم يحضر، لا يستهوي ديريدا،

(١) صيدلية أفلاطون، جاك ديريدا، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨، ص٥٧.

ولا لعبته التي تتنقل بين المتقابلات والمتضادات، عبر الإحالة الدائمة بين المعنى ونقيضه في الكلمة الواحدة. هكذا استدعى ديريدا الشبح ليساعده على التعبير عن التباس المعنى المُراد في كائن حاضر بقوّة غيابه. أراد أن يوضح الحيِّز الغامض للكلمات التي تحمل معاني متناقضة عند تجسّمها في الفارماكون[١] المُنْتَقى بدقة من الصيدلية المعجمية لأفلاطون، كدواء صالح لداء لغة متعينة، لها صفات جامدة وعصية على الحركة التي تتماشى مع تبدلات الشخص وفرادته، كما مع متغيرات المرحلة وتنوعها. والشبح هو التالي كائن يَحْتَمِل حضوراً مثلما يَحْتَمِل غياباً، كما يمكن أن نلقي عليه تبعات كل مفارقات الذات وتشظيها، اختلافها وتنوعها إلى درجة، قد تعفينا من تعيين الصفات في حالة واحدة واضحة، على ما يمكن أن نصف به هذا الشخص سعيد وذاك حزين، هذا مفكر وذاك غبي، هذا سوي وذاك مجنون... الخ. فديريدا مهووس بالمصطلحات العصية على التحديد. فالكلمات التي لا تحتمل مرادفاً هي الهدف من نبشه عن المعنى المتذرِّر في ثلم المهماز[٢]. ولأنه كذلك، لا يرتكن ولا يريد أن يكون لكلامه المكتوب، معنىً ثابت يشير إلى صفة معينة، أو فعل محدَّد، لا يتماشى مع الاختلاف الذي يَسِمُ شكلنا، صورتنا وأعمالنا، بتبدلات النظرة الفينومينولوجية إلى الذات الواقفة فوق

---

(١) الفارماكون، مِنَ الأشياء التي تقدر أن تكون في الأوان نفسه طيبة وأليمة. وهو مأخوذ دائماً في المزيج summeikton الذي تتحدث عنه محاورة «الفيليوس» هذا الـubris مثلاً، أي الإفراط العنيف واللامتناسب في المتعة، الذي يدفع المُسرفين إلى الصراخ كالمجانين... هذه المتعة الأليمة، المرتبطة بالداء مثلما بتخفيفه»، نقلاً عن صيدلية أفلاطون، المصدر نفسه،ص ٥٣

(٢) المهماز spur بالإنكليزية والألمانية يعني الأثر المخر (أثر سير سفينة) القرينة، الدمغة. جاك ديريدا، المهماز، ترجمة عزيز توما، ابراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ٢٠١٠، ص ٨٥.

مسطح، يعتمل في داخله هيجان، يحول دون أن نطلق صفة خير على عمل هنا...، ليس هو كذلك بعد لحظة هناك...

لذلك شرع بعض الفلاسفة التاريخيين، بحسب هذا الرأي لديريدا، في الدعوة إلى قراءة تاريخية، مع أنها ليست هي سوى التفاف تنظيري على حقيقة الاختلاف الأقوى والأمتن من أي تفسير يروم تقديم مسوغات تخفيفية عن مفهومي المغايرة والاختلاف. ذلك أن «الأسلوب يمكن أن يكون مهمازاً لنحمي أنفسنا من خطر مرعب، خطر يدفع إلى العماء والفناء. ذلك الذي يأخذ شكل الحضور المتصلب، وبالتالي، شكل الإصرار العنيد، شكل المضمون، الشيء ذاته، أي المعنى، أي الحقيقة... ومن أجل التأكيد على ما يصنع دمغة المهماز المتصل بالأسلوب في مسألة المرأة [يضيف ديريدا] وهنا غالباً ما أتجنب الصيغ الرائجة، كالعبارة التالية، صورة امرأة، المقصود هنا رؤية مسألة الصورة وهي ترتقي بوصفها مسألة مكشوفة ومتوارية من قبل ما يسمى امرأة»[1].

وفي لغتنا العربية، ثمة غمز ولمز يتفق مع معنى المهماز الذي يشي بوجود امرأة خلف البرقع دون أن نرى صورتها، حيث تم استغلال هذا الاستدلال من قبل المنظمات الإرهابية، لإمرار أو لتسلل رجال بزي نساء، من أجل تنفيذ عمليات انتحارية، يستوجب نجاحها انتحال صفة مخادعة من هذا النوع. فالمخادعة تقترن دوماً بوجود كائنات غريبة، لا مَعْلَم لها ولا دليل على وجودها، أو عدم وجودها، مثل الشبح الذي وظَّفه ديريدا في فلسفته التي لا تدل... إنما تشي...، فالاستدلال يعبِّر عن مركزية لغوية أسقطها ديريدا وأحلّ محلها كلمات لا تُلزِم قائلها بمعنى ما، بل تُجيز له التنصل من مدلولها بقدر ما

(١) جاك ديريدا، المهماز،...، مصدر سابق، ص ٨٤-٨٥.

تتيح له تحمل تبعات مقصودها، يزعم أن تقول هذه الكلمة شيئاً لم تقله، إلّا غمزاً. حتى إنها تنطق وتقول... مثلما لا تقول...!

## ديريدا: تعبير ملتبس لفلسفة زئبقية

يستعير ديريدا أسلحة مِنْ غيره ليردي بها أصحابها بطلقات وجّهها إلى الجسد ليحيي أرواحهم الميتة منذ زمن بعيد. فاللوغوس مفهوم مدماكيّ في فلسفة أفلاطون، اختصر عبره ديريدا تاريخاً بأكمله، مع أن فيه كمّاً من الاختلاف والتنوع، القدر الذي لا يجيز له القول إن باستطاعته إسقاط لوغوس الكلمة التي هيمنت على تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون حتى هايدغر، بضربة واحدة. فإذا كان الاختلاف هو الأصل، علينا التوجس من حشر الفلاسفة كلهم في الخانة التي تسمح لنا بإطلاق توصيف محدّد على هؤلاء المتنوعين والمختلفين والمتذررين على أزمنة مترامية. وإذا كان صحيحاً ما يقوله بأن «ما من كلمة تكون ميتافيزيقية في ذاتها، بل إن طريقة استخدامها هي ما يكون ميتافيزيقياً»[١]، هذا يعني أن اختزال عملية التجاذب الحاصل بين أفكار الفلاسفة في حقبة ما، وتحويلها إلى صفة مفروضة بمقتضى القول الذي دفع ديريدا نفسه إلى أن يقول «إن الميتافيزيقيا الغربية بما هي تحديد لمعنى الوجود في حقل الحضور، إنما تتحقق كهيمنة لشكل لغوي معين»[٢]، يحتمل صواباً، مثلما يحتمل خطأً، مهما احترس من الوقوع في شرك إملاءات اللغة وإحكاماتها. فهو لن يستطيع أن يتجنب فخاخ اللغة المنصوبة في حقلٍ يستمد ماهيته من وجودنا كأفراد مجتمعين، لضرورات أهم من القول والتواصل عبر كلمات، تستولد بدورها مشكلة لا مناص منها، مادام الطابع الجمعي لا يتفق مع فرادة الاختلاف القائم بين أفراد، لا يتفاهمون، إلّا ليختلفوا على فرادة

---

(١) جاك، ديريدا، الكتابة والاختلاف...، مصدر سابق، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

أسلوب كل منهم في فهم المعنى المقصود في الشيء نفسه. فالميتافيزيقيا الغربية تعبير اضطراري، قصد به حيزاً من التفكير المشدود بخيط يربط لوغوس أفلاطون بكينونة هايدغر على النحو الذي يتبدى فيه الاختلاف، بين كل الفلاسفة، على شكل ألعاب إحالة للمعنى المحبوس ضمن نطاق التفكير الميتافيزيقي، وداخل هيكل الميتافيزيقيا الغربية. فالجزم في قول ديريدا هنا، ليس صريحاً في أن الميتافيزيقيا الغربية كذا... وكذا...، مادام لا يروم القصد، بل التلميح، لكن القول بذاته يستدعي افتراضاً معيناً، وإلا ما كان للقول أن يستوي على شاكلة ما يقوله ديريدا عن الميتافيزيقيا الغربية، حتى وإن خفَّفَ من غلو التحديد في معنى ما قاله كتابةً. ومع ذلك لن يتبدد المعنى الذي يكتنفه التوضيح المتصل فيما بينه بأواصر حبكة ميتافيزيقية محكمة، مِنْ جراء ضرورة القول وإحكاماته البنيوية. وعوداً على بدء بالمعنى النيتشوي، لأن الميتافيزيقيا هي المفهوم... والمفهوم هو الميتافيزيقيا.

فالسؤال هنا، هل صنع ديريدا منهجاً لتفكيكيته الفلسفية؟

لربما لم يستطع أن يبني معياراً لمعنى ما أراد دحضه، لأن في داخله تتشكل الميتافيزيقيا، فكل منهج يشترط منحى من التفكير والتحليل، كما يرتكز على فرضية من شأنها أن تؤمّن له غاية اكتشاف معنى أو مضمون لحقيقة ما. ولأن الحقيقة تُشكّل وجهاً آخر للميتافيزيقيا، استعاض ديريدا عن بناء منهج محدّد باللعب الذي كان قد امتدحه من قبله أفلاطون. لقد بنى ديريدا بدل المنهج، لعبة تناسل وتفريخ، لإحالة المعنى إلى معنى آخر، ليس هو كذلك، لأنه يستمد وجوده من اختلافه عن معنى جديد، وهكذا دواليك...

يقتبس ديريدا من رسالة أفلاطون «السادسة» العبارة التالية: «وإنما الأشياء الجادة أخوات اللعب...»، مضيفاً: «يضيّع أفلاطون اللعب والفن في

الوقت الذي ينقذهما فيه... يتحدث أفلاطون عن اللعب بإيجابية، يمتدحه... المعنى الأفضل للعب هو اللعب المراقب والمحتوى داخل الموانع الوقائية للأخلاق والسياسة. إنه اللعب المتضمَّن في الخانة البريئة والمجردة من كل أذى، [إنه] فئة (المُلهي)»(١).

فالمنهج يرتكز على أصل، في حين أن لا أصل سوى للاختلاف والمغايرة. لهذا، يبدو ديريدا منسجماً مع نفسه حينما شرع في اللعب على تخوم الجدية التي يفرضها علينا العيش وسط جماعة، تتمظهر على النحو الذي يُقدّم فيه العسكري نفسه عسكرياً، ورجل الأعمال رجل أعمال، والغبي على هيئة ذكي، والسياسي على أنه غيري، والصحافي على أنه مثقف، والمثقف على أنه فيلسوف، والفيلسوف على أنه إله، وبأسوأ الأحوال وكيل للحقيقة التي أراد ديريدا أن يسقطها، لمجرد أنها تتحدر من عالم الميتافيزيقيا وعالم الثبات الذي شفط ديريدا من عالمه الرخو.

ولأن المجابهة كانت غير متكافئة بينه وبين الإله، أي بينه وبين الكلمات التي لم يجد وسيلة غيرها لتقليبها ضد معانيها، انعدمت السبل أمامه حينما قرر مواجهة الميتافيزيقيا، عبر كلمات متحدرة من مصدر ميتافيزيقي، أو الأحرى، من فكر تكوّنت فيه كل أسباب الميتافيزيقيا. وعليه، فالسؤال عن مكمن الميتافيزيقيا عند ديريدا، هو سؤال ميتافيزيقي بالمعنى الذي ساقه هو نفسه للردّ على سؤال (ريكور) هذا: «ما هي الضرورة التي دفعتك إلى تأليف كتاب تاريخ البطاقة البريدية «الكارت بوستال» منذ أرسطو وكان رد ديريدا التالي: إنك حين تستعمل مفهوم الضرورة فإنك تبقى ضمن مركزية العقل، ضمن العقلانية أما أنا فقد خرجت منها من زمان»(٢).

---

(١) جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون...، مصدر سابق، ص ١١٧.

(٢) جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب الجديد، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٠٤.

هل بالإمكان الخروج من العقلانية؟ وهل السؤال عقلاني، والإجابة غير عقلانية؟ أو أنه تملّص عقلاني من شأنه أن يمهّد السبيل ليظهر ديريدا بصورة الرافض للعقلانية المزعومة. وفي هذا السياق، لسنا في صدد تفكيك مزعمه الهشّ ذاك الذي لاقى رواجاً بسبب مخالفته اللامنطقية، حيث بمقدور أي شخص الادعاء بأنه يحفر قبراً لملاك الموت، لكي يخلص البشر من هذه الآفة الوجودية. تماماً «كبحث ديريدا عن منزلة جديدة للكلمة من أجل إسقاطها من مركزيتها المتسلطة كأصل ومركز للغة... يحاول جاك ديريدا أن ينسف الفلسفة القائمة على الذات، كما ورثها الغرب عن ديكارت... وهو يذهب بذلك إلى نسف المحور الرئيسي الذي بُنيَت عليه كل ميتافيزيقيا. وهو مركزية العقل، أي احتلال العقل والكلمة للنقطة الأساسية التي تجعل منها المرجع الأخير لكل فلسفة بل لكل حقيقة»[(١)].

وهل يمكن أن تسقط الكلمة لمجرد القول بأننا نسعى إلى إسقاطها من موقعها؟! أيمكننا القيام بعمل من هذا النوع الإعجازي لمجرد أننا اكتشفنا مكمن المشكلة المقدر لنا أن نعيشها، أو نتصالح معها بالكدر وبالحزن أو بعدم الرضى إياه الذي يجب أن نتصالح به مع فكرة موتنا المؤجل؟

إن الإجابة المضمرة هنا، ترد هي بنفسها على السعي الميتافيزيقي لديريدا من أجل الخلاص التام. ولعلّه كان مهجوساً بفكرة الخلاص الذي حكم خط سير بحثه عن حبل النجاة من العلة الوجودية التي وإن نجح في تعيينها ، فتشخيص المرض هنا، لا يعني أبداً الشفاء منه. ذلك أن الإصرار على تفسير بداهة ما، قد يجعلها غامضة، على النحو الذي نقول فيه إن الإنسان لا يطير، لأنه ليس عصفوراً، هذا لأن العصفور يتسم بكذا وكذا، بينما الإنسان يتصف بـــ... الخ.

---

(١) د. جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية...، مصدر سابق، ص ١٠٧.

على كل حال، بإمكاننا الاعتراف بمساهمة ديريدا في استنفاد الموضة الباريسية الرائجة آنذاك، المتمثلة بإماتة الذات الفاعلة، مِنْ خلال الذهاب بالبنى المتحكمة في خلفية الأنا إلى حدها الأقصى، حتى نُقفل المشهد، تماشياً مع إعجاب ديريدا بالتمثيلات المسرحية على سوداوية وجودية، تدعونا إلى الإقرار بالعجز، بعد تاريخ طويل من التفاؤل المنعقد على آمال يوتوبيا ماركسية، أصابت كلا الفيلسوفين «فوكو وديريدا» بالخيبة الفظيعة من الآمال التي تعلق بها انتماؤهما، وهما في مقتبل العمر، على ماركسية، استولدت في داخلهما نقمة ناجمة عن صدمة ما بعد الخيبة... انقلبا بموجبها ضد النزعة الإنسانية للماركسية، دون أن يتخلصا مطلقاً من ريبيتها المطعّمة بأسباب تأثرهما بالهدم النيتشوي وتفكيكيته.

## تأويلات ريكور، إحياء للذات الفاعلة

إن صدى الصرخة الوجودية التي أطلقها هايدغر، وليس سارتر، كانت مدوية إلى درجة، أعمت العيون عن النظر، وأصمّت الآذان عن السمع، وطمست العقول عن التبصر في غير القلق الناجم عن إماتة الله، بصراحة نيتشه[(١)]، ووقاحته المعهودة في تعرية الإنسان من المظلة التي كانت تقيه صقيع وجوده الرهيب في هذا العالم.

هكذا إذاً بتنا أمام مشهد سوداوي مُعتِم، بعد أن ترافق موت الله مع موت الإنسان، كذات فاعلة ومتحكمة في أمورها، فاجتاحتنا حمَّى البنيوية

(١) على كل حال، لم يتأخر ردّ العامة الساخطة على نيتشه من وقع الخبر الرهيب، عبر وسم فلسفته بالجنون، ليس لأنه أصيب بعلة المرض فحسب، بل لأنه حاد عن جادة الصواب، عندما أعلن موت الله. وهذه تعتبر بمثابة دفاعات تلقائية عن المنظومة العقائدية المتجذرة في حياة الناس إلى درجة أضحى وجودها من وجود الله، وبالعكس.

إلى درجة، باتت معها الفلسفة تبحث عما بعد موت الإنسان، فاستعضنا عن أسئلة مثل: من هو الخالق؟ ومن هو المتحكم في البداية والنهاية؟ بـ ماذا سينتظرنا...؟ ماذا سيحدث...؟ وماذا سيولد...؟ وأيضاً بـ ما هو الموجب لأن نفكر بهذه الكيفية غير المجدية؟

حيث من الصعوبة بمكان، أن تفكر في ما قبل موت الإنسان، في الوقت الذي يحتفي الفلاسفة عبر استمارات وكتب، وندوات صاخبة باكتشاف فكرة الموت التي كانت طازجة... حينما نبا من بينهم فيلسوف جديد اسمه «بول ريكور» معارض لفكرة اختفاء الإنسان، ورافض للتيار الذي يحتفي بموت الإنسان، بعدما صار مسلوب الإرادة، لا يتحكم في مصيره، ولا في مستقبله. شاءت الصدفة أن تتفتح عينا ريكور على مشهد ثقافي، طغت عليه النظرة الآيلة إلى التفكير في ما بعد موت الإنسان... وما بعد أفول الفلسفة... ولعل هذه ليست صدفة، فهو ربما وليد مكابدة عسيرة ضد تيار «الموت المُعمَّم» ونشأته الفكرية التي تنتمي على الأرجح إلى منهج تأويلي عريض، رفض الجزم المطلق بموت الذات الفاعلة. حتى أننا قد نذهب إلى القول بأن وعيه الفلسفي تشكل إزاء هذا الطغيان الآسر، أو الأحرى، لهذا الطوفان الطافح بالبنيوية التي استولدت عنده سؤالاً فلسفياً، يولد عادة من رحم التشكيك في صحة الأفكار الرائجة. فكيف إذا تحولت إلى موضة عمومية يتعيّش عليها السواد الأعظم من الناس الذين انبهروا بموضة، تتناقض بطبيعتها مع المُساءلة النخبوية للفلسفة.

دخل ريكور إذاً غمار النقاش الفلسفي من بوّابة الاستعادة، استعادة دور الوعي الذاتي في تحديد المعنى المقروء للاستمارة التاريخية، أكان في قصة مروية، أم في حدث. وذلك عبر منهج اسمه «الهيرمينوتيكا». ولأن فن التأويل هنا هو فن قديم، قِدَم السجالات التي كانت تدور حول المعنى

الخفي للاستمارات الدينية، من علماء الكلام في الإسلام... إلى ابن رشد، ومن توما الأكويني... إلى علم اللاهوت المسيحي، لم يشأ ريكور إعادة تكرار ما قاله من قبله غيره، خصوصاً بعد أن تشبّع بإرث معرفي مختلف عما أرساه كوجيتو ديكارت (في الأنا أفكر)، أي بمعزل عن التمثّلات التي تجعلني أفكر على هذا النحو... لا ذاك...، ذلك أن التفكير والفهم عند ريكور، لا ينفصلان عن التمثلات الذاتية الموغلة في تلابيب ذاكرة، محشوّة بكم هائل من العوامل أو الدوافع التي تجعل من أسباب تمثُّلي أنا لمعنى المقروء هذا، مختلف تماماً عن تمثل ذاك للمقروء نفسه. وبالمناسبة، إنّ نشأة ريكور وسيرته الفكرية، تتيحان لنا فهم، أو الأحرى، تأويل علّة «هيرمينوتيكيته» المتحدرة من أصول تعود إلى تأثُّره بفينومينولوجية هوسرل التي ترجمها بنفسه، عبر فلسفة الإرادة التي كتب عنها أطروحة، تحدّث فيها عن «ذات فاعلة مجسدة وقادرة على أن تضع مسافة مع كل رغباتها وقدراتها»[1]. أي إنه «أراد أن يصف علاقة الأنا بالجسد [يضيف تلميذه د. جورج زيناني] أي علاقة كل ما هو لا إرادي بالإرادة... ليكتشف بأن كل فعل إرادي تدخل فيه كل مكونات الفعل اللاإرادي، وبالتالي فإن الإرادة لا تعني الخلق»[2].

وهنا تغدو الإرادة، ليست صفة «الأنا أُريد» بمعزل عن التمثّلات اللاإرادية. فالشيء الإرادي واللاإرادي مُنبثّ في الذات الفاعلة، والذات المتمثّلة أو المتصوّرة التي نعزو إليها علّة الفهم والتفسير، خلافاً للمناهج التاريخية التي تستدل على واقع تاريخي ما... من خلال مكتوب ما...

(1) P. Ricoeur: *Reflexion faite,* ed, Esprit, Paris, 1995, p. 24.

(٢) د. جورج زيناني، الفلسفة في مسارها...، مصدر سابق، ص ٣١٧.

لقد ذهب ريكور إلى القول: «في التأويل لا نستدل على الواقعة التاريخية فحسب، إنما نستدل أكثر على ماهية الذات المُؤوِّلة، باعتبارها ليست طرفاً محايداً، أو بريئاً... إنما تغدو كما يقول «هانز جورج غادامير» «جزء في العملية التي لا نستطيع أن ننتزع أنفسنا من الصيرورة التاريخية، وأن نضع أنفسنا خارجها، كي يصبح الماضي بالنسبة لنا موضوعاً ندرسه... إننا دوماً في وضع معين من التاريخ... ويجعل كل تأويل لنا ينطلق من وضع معين وبالتالي يعبر عن وجهة نظر معينة»[١].

## تأويلية غادامير، مسعى تجريبي وخبرة أفق

إن الوضعية التاريخية للذات تدخل في خضم عملية تفاعل جدلي، لا حدود قاطعة فيها بين القارئ والمقروء، ذلك أن الإسقاطات التي تكفلت بها الفلسفات المثالية، لم تشأ أن تقيم علاقة من هذا النوع الغريب عن ميتافيزيقيا الإرادة. حتى أن الافتراض بأن المقروء شيء والقارئ شيء آخر، لا يساعد أبداً على فهم هذا «الانشباك» العملاني، الذي لا يعني وصلاً، لأن الوصل هذا يفترض انفصالاً أو اتصالاً تاماً بين المُؤوِّل ومادة تأويله. وبحسب غادامير: «إن كان كل واحد منّا لا يستطيع أن يخرج من الأُفق الضيّق الذي تحدّده وجهة نظره، فهذا لا يعني أنْ ينكمش على نفسه... وعلى المؤوّل أن يجعل مجال رؤيته يخرج [يتجاوز] مما هو في متناول اليد ليكون الأشمل، مع علمه أنه لن يستطيع أن يطل على الشمولية كلها، ولا أن يحصل على المعرفة المطلقة... الوضع يعني الأفق، لكن هذا الأفق قابل لأن ينكمش ويتسع، وحين يتسع يصبح من الممكن أن يلتقي مع أفق آخر»[٢].

---

(١) جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها...، مصدر سابق، ص ٣٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١١.

بهذا المعنى، إن ديالكتيك الانكماش والاتساع، ينمّ عن طبيعة إنسانية، ولا يعبّر عن عقل خالص، ولا عن تجربة مجرّدة عن جبلة الذات وتمثلاتها الناظرة إلى القضايا من وضعية ما، يتحدد من خلالها إمكان تجاوز الذات لنفسها، بغية الالتقاء والتقاطع مع أفق الآخر، أكان شخصاً، حدثاً، أم نصاً... الخ.

«وطبقاً لهذا المنظور [يقول غادامير] فإن الفلسفة التأويلية لا تَفْهم نفسها موقعاً مطلقاً، بل طريقة في التجريب. وهي تصر على أن ليس هناك مبدأ أسمى من أن يكون المرء ذا نفس منفتحة في محادثة ما»[1].

عبثاً تحاول مع غادامير البحث عن معيار منهجي محدد من شأن تتبعه أن يوصلنا إلى حقيقة ما، ليس لأن لا وجود لحقيقة مطلقة في رأيه، إنما لأن المعيار المنهجي يفترض أن ثمة حقيقة تستجدي طريقة تفكير منطقي على نحو ما، وسبيلها يشترط مانوية الصح والخطأ في التفكير، في حين أن غادامير منحاز إلى مبدأ التجريب والتأمل على النحو الذي يجعل من الانغماس في المحاولة وإعادة المحاولة، التجربة وإعادة التجربة، قمة التفلسف. فالحقيقة معلقة دوماً ريثما تتم محاولة المجاوزة على أمل أنْ نجدها... لكن من دون أنْ نجدها دوماً... ولذلك يقول غادامير: «حاولتُ عبر مفهوم اللعب واللعبة أن أتغلّب على أوهام الوعي الذاتي وأحكام مثالية الوعي المسبقة. فاللعبة ليست مجرد موضوع، بل هي بالأحرى وجود للمرء الذي يلعب... حاولت أنا من جهتي وصف [المشكلة] كخبرة أفق لفهمها، وكوعي تاريخي فعّال، الذي هو وجود أكثر منه وعياً»[2].

---

(١) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٣، ص ٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٠-٣٠١.

لا أستطيع أن أرفض هنا، ولا أن أوافق على الأرجحية المنطقية لفلسفة غادامير، لا لأنني لا أُريد، إنما لأنه هو نفسه فيلسوف زئبقي، عصي على التحديد، لا بالمعنى المخادع للكلمة، إنما لأن فلسفته كلها مبنية مِنْ رزمة مفاهيم رخوة، لا يحدها معنى صارم، كما لا توفّر إحكاماً استدلالياً مطلوباً لاستيفاء القناعة المنطقية ببياض الثلج مثلاً. فمفاهيم مثل وضعية الذات، المجادلة أو المجاوزة، الفهم والأفق، تبقى مفاهيم متأرجحة، تُسيِّر فلسفة غادامير إذاً على أرجل مِنْ أربع مقولات مطاطية يحتمل معناها التملّص، بقدر ما تسمح الإشارة إلى ما تدل عليه. وهكذا يغدو تعبير «كخبرة أفق لفهمها» تعبيراً مفتوحاً، لا يدل قطعاً على معانٍ محددة. ولعلّ هذا ينسجم مع مراده هو لتقاطع أفق الأنا مع أفق الآخر، عقب كل مجادلة منفتحة على ما يسمح بعملية التأويل أن تستمر.

لقد اعتمد غادامير أسلوباً كلامياً أو طريقة مخاطبة، تخفي بقدر ما تعلن مبتغاه. وهذا أسلوب بعيد عن روح الشباب وحماستهم الجازمة في الإفصاح عن مرادهم الثوري. لهذا نجد تعبيراته قريبة من تعبيرات اللغة الديبلوماسية التي لا تستفزّ خصومة أعدائه لكنها لا تُطمئِنْ صداقة أقربائه. وهذا مخالف لاعتياداتنا، قبل هايدغر بالتأكيد، بعد أن اعتدنا مجاهرة القول الفلسفي وإفصاحاته الجريئة إلى حد النزق الذي أمات فيه نيتشه الله، من دون أن يعير اهتماماً لحزن الغالبية العظمى من المؤمنين على هذا الفقدان الكارثي المروّع. يقول غادامير: «ألقيت على عاتقي المحافظة على شرف «اللامتناهي الزائف» وأنا أرى بطبيعة الحال أنني أقدمت هنا على تحوير حاسم، فالحوار اللانهائي الذي تجريه النفس مع نفسها الذي هو التفكير، لا يوسم بأنه تحديد لا نهائي متواصل لعلم شيء ينتظر أن يُدرك....»[1].

---

(١) غادامير، التلمذة الفلسفية...، مصدر سابق، ص ٣١٧.

من الواضح هنا أن غادامير متأثر بـ أستاذه هايدغر في منحى تفكيره الموجّه نحو لجج سيميائية مفتوحة على أسئلة من نوع جديد، ليس فيها تعيين كلاسيكي صارم. وإلا كيف لغادامير أن يحافظ على اللامتناهي وهو زائف، لو لم يعترف في قرارة نفسه بأن التفكير في اللامتناهي جزء لا يتجزأ من وضعيتنا الوجودية، على شاكلة ما ساقه «هايدغر» حينما سأل: «ما الوجود؟ [يضيف غادامير] كنا جالسين نهزّ رؤوسنا من لا معقولية هذا السؤال. ولكننا استيقظنا جميعاً مذاك على وقع السؤال. لقد تخلّى حتى أولئك المدافعون عن التراث الميتافيزيقي التقليدي، الذين أرادوا أن يكونوا نُقّاداً لهايدغر، عن التسليم بأن فهم الوجود الذي هو ترسيخ في التراث الميتافيزيقي سوف يستمر من دون مساءلة، بل إنهم بالأحرى تخلوا عن الإجابة الكلاسيكية كإجابة، ولكن هذا يعني أنهم استردوا السؤال بوصفه سؤالاً»[1].

هكذا يتشبه غادامير بأستاذه في نخبوية تعكيره لجّة الاعتقاد العمومي السائد، عبر أسئلة من نوع: «ما الوجود؟» دكّ فيها مدماك الإجابات الميتافيزيقية بقوة نجاعة السؤال، من دون أنْ يُجيب؛ فالإجابة تنتمي هنا إلى النوع الميتافيزيقي نفسه الذي أنسانا الأسئلة الوجودية تلك التي أعاد هايدغر إحياءها، لكي نتذكر أننا موجودون إزاء حقيقة منسية، تاريخها من تاريخ اهتمام الفلاسفة بالميتافيزيقيا كوجود كلياني.

إن فكرة التأمل في الموجودات قد أفسدت على أصحاب الفكر المتحجِّر في تعيينات ثابتة، النطق بما نفكر فيه، مادمنا ما نفكر فيه لا يمكن أن يتعين على النحو الذي ارتسم هندسياً في عقل «ديكارت» وأتباعه العقلانيين. فمن اتسمت لديهم الرؤية الأنطولوجية بالوضوح الدوغمائي إياه الذي طُمِسَ عن بكرة أبيه، حالما تحول الوعي مع هوسرل إلى وعي بشيء ما، وليس تصوراً

(١) غادامير، التملذة الفلسفية...، مصدر سابق، ص ٣١٣.

مجرداً عن الموجودات. جعل مفهوم القصدية عند هوسرل بمثابة قنديل أضاء طريق الدخول إلى حقل فلسفي جديد، نجّم (من نجومية) فيه هايدغر مع فريق من اللاعبين الذين انتمى إليهم غادامر في تأمله الفلسفي الداعي إلى تجاوز الأفق الضيق للذات، كي تلتقي مع أفق الآخر، بعد مُجَادَلَة منفتحة، تنطلق من وضعية ما. وعلى غراره، يمضي غادامير في الكشف عن علة اللغة التي تجنح إلى البناء. «فالفلسفة توقع نفسها في شراك الحاجة للغة بنائية. وكلما صارت هذه الحاجة للغة بنائية أكثر ملموسية، يفرّ الشخص المتفلسف من مواجهة نفسه في تفكيره... يثير الفيلسوف قوى الملاحظة في اللغة... وينجح في اختراق لغة أولئك الذين يفكرون مع...، ويفكرون ما وراء، وهذا يعني رج أفق التواصل وتوسيعه وتسليط الضوء عليه. لا تجد اللغة الفلسفية موضوعها، إنها تبنيه»[1].

على غرار ما بناه هايدغر، أو حاول أن يبنيه طوال حياته من لغة، استغل فيها كل أسلحة الاستعارة والرموز البلاغية، علّه يهتدي إلى الطريق المؤدي إلى شيء من الحقيقة، أو علّه يرتاح من ثقل حقيقة وجوده أمام موجودات (الدازاين- Dasein) لهذا السبب اختار هايدغر شعاراً لفلسفته في أواخر حياته، يقول غادامير عنها إنها: «طرق وليس أعمالاً»، طرق يجب أن تُقطع ليخلِّفها المرء وراءه متقدماً إلى الأمام. فهي ليست شيئاً ثابتاً يستريح المرء فيه... إن لغة هيدغر في مراحله المتأخرة، تهشيم مطرد للتعبيرات المألوفة... فلغته لا تؤسس شيئاً ما، لذلك فإن كل التكرار الطقوسي في أسلوب «هايدغر» بين مريديه غير ملائم تماماً»[2].

---

(١) غادامير، التلمذة الفلسفية...، مصدر سابق، ص ٣١٩.

(٢) هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، بيروت٢٠٠٧، ص ٢٨٧.

## بين طرق هايدغر وعتق الخبرة عند غادامير

تحيلنا طرق هايدغر هنا على طرق الصوفية ومسلكها، أو الأحرى، تذكرنا بها وبأحوالها التي لا تُعلّم. فالحالة عصية على التفسير والشرح، لكنها تُعاش لكي يستشعر المرء المعنى المنبث في سلوك منسجم هو بعد طول كد وعناء بحثي مع مآل التنسك الصوفي لـ هايدغر في كوخه النائي داخل غابة، على شاكلة المتعبد البوذي، وذلك بعد أن خاب أمله من الكلمات.

أراد أن يجد الحقيقة فوضع إصبعه على العلّة، فاعتلّ وجوده من بعدها بكل أسباب معاناته الفلسفية التي جسّدها في موقف متذبذب، لم يرتكن فيه إلى مقصد، لأنه يعيش إزاء وجود متغير، مادام وعيه بالموجود هو من يحدّد وجوده بالمعنى «الغاداميري» لهذا التعبير المُسْتلهِم من روح هايدغر الذي «رأى أن الوجود لا يمكن التحقُّق منه أو التفكير فيه كشيء يمكن القبض عليه، أو كشيء يمكن بلوغه. وهذا هو السبب في كون هذه العبارات ليست تنبؤات. وهي ليست قضايا حقيقية تعبّر عن فكر، ولا عن التفكير بـ ما موجود... والصحيح أن التصوّر الذي تنطوي عليه هذه القضايا هو نفسه يصبح بالضرورة حسب تعبير هيدغر تصوراً موجودياً»[١].

لقد تصالح غادامير مع علة اللغة برويّة وسلاسة، بعد أن تعلّم من أستاذه درساً مفاده أن اللغة لا تنفصم عن الوجود، هي من موجوداته. لهذا كانت مفرداته منفتحة على مساجلات مطلوبة لتخطي الأفق الضيق للذات. فلم يبدِّل ولم يعدِّل كأستاذه، لئلا يتأرجح فوق معانٍ تذرّرت على عدد التعديلات التي طرأت في كل مرة قرأ «هايدغر» كتابه «الوجود والزمان» حتى بات تلعثمه حيال العبارة المناسبة لمقصده، سمة دمغت مجمل كتاباته العصية على

(١) غادامير، طرق هايدغر...، مصدر سابق، ص ٢٨٦.

الترجمة، لأنها تعتمد لغة، تتجاوز نفسها، لكائن يتجاوز نفسه دوماً، مادام في خضم المعترك الوجودي. وعليه، بمقدورنا أن نتخيل كيف يُرْغَمُ المرء على تأويل مكتوبه هو نفسه من خلال متابعتنا لتعديلات هايدغر. فالتأويل إذاً، هو منطلق الوعي، والوعي عند غادامير ليس بريئاً، إنه «هوسرلي» قصدي، إنه وعي بشيء ما، يغدو معه المرء في الوضعية التي تحدِّد وجوده. يرى غادامير «أن الاستنتاج المنطقي البسيط ليس كل شيء... فهو يقتصر أفق التساؤلات على مجرد الفحص الشكلي. وبذلك يوقع الاضطراب في بزوغ العالم الذي يحدث في خبرتنا بالعالم المصوغة لغوياً»[1].

بهذا المعنى تغدو الملاءمة ضرورية هنا، وهي تعبير دقيق استعمله غادامير، من دون أن يقصد به المطابقة بين الكلمات والأشياء. فالتصورات الميتافيزيقية الموجودة ليست أشياء متعينة يمكن أن نقيس عليها منطقياً معنى كلمات محددة، لذلك كانت الملاءمة تعبيراً يناسب اللغة الشعرية أكثر مما يناسب اللغة النظرية. لذا، يعتبر غادامير: «تكمن المهمة التأويلية في تعلُّم كيفية تحديد المكان الخاص للشعر في سياق ما تؤديه اللغة من ربط وتماسك، حيث يكون الجانب التصوري فاعلاً على الدوام - كيف تصير اللغة فناً»؟[2]

لهذا يغدو باستطاعتنا أن نفهم ما يعنيه «هولدرلين» في شعره، أكثر مما يعينه «فتغينشتاين» في نظريته المنطقية التي فسّرت كيف أن اللغة لا تفهم مطلقاً، من دون أن نضعها في السياق، سياق تداولها الاجتماعي.

إن الصعوبة في تفسير غادامير، أو الأحرى ترجمته في كلمات لها معانٍ واضحة ومحددة، مرده انحيازه الفلسفي إلى هايدغر المتأثِّر هو التالي بقصدية هوسرل القائلة: الوعي هو وعي بشيء ما. لهذا، لا يمكن لأصحاب العقول

---

(١) غادامير، التلمذة الفلسفية... مصدر سابق، ص ٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

الرياضية والفيزيائية إلا أن يقفوا عاجزين عن فهم هايدغر وغادامير اللذين علمانا كيف أن الروح لا تُعلَّم، إنما يُستشعر منحاها الذاهب إلى أفق لا يمكن تحديده في نهاية أو بداية، قد تكون مطلوبة هي في العلوم الطبيعية والرياضية. أما في العلوم الإنسانية فالأمر مختلف مادمنا نتكلم عبر اللغة، عن بنية تجارب مضطرون أن نعبر عنها، عبر بنية لغوية تشكلت من تراكم التجارب نفسها.

فبعد أن تكرَّست في ذهن القارئ بداهة لصيقة بالوعي الذي يعتبر أن الفيلسوف، لكي يغدو فيلسوفاً، لا بد له من أن يبتكر منهجاً ما، نقيس عليه دعوته إلى اتباع خطوات معينة في سبيل الوصول إلى حقيقة ما، بات من المتعذر القول بأن لـ غادامير منهجاً، ولا حتى لـ هايدغر المنتمي هو أيضاً إلى تقويضات نيتشه وتدميراته الهادفة، وذلك كي تنقشع الرؤية المغطاة كانت ببناءات فلسفية مشيدة بطريقة، أعمت العيون عن النظر إلى أفق مغاير عن «اللوغوس» القائم منذ سقراط، كما لو أنه مرشد للتصويب والهداية الفلسفية. فإذا كان «غير صحيح القول بأن دراسة نص ما أو تراث ما تعتمد اعتماداً كلياً على إرادتنا الخاصة، فمثل هذه الحرية ومثل هذه القدرة على الوقوف على مبعدة مِنَ الموضوع قيد الدرس هي ببساطة غير موجودة»[1].

يغدو من الطبيعي إذاً الاستنجاد بغير المنهج المبني على قواعد وخطوات، تفترض بأن ثمة ذات متحررة من تأثرها السلبي أو الإيجابي بالموضوع المنوي فهمه. فالذات بهذا المعنى، عبارة عن بنية تجارب غير محايدة، ولا ينفصل تحصيلها للتجربة عن لحظة اتصالها بالموضوع الذي يضيف عليها الشيء الذي يجعلنا نقول بأن وعيها للموضوع وفهمها له هو الذي يُحدِّد وجودها، فنحن وفق هذا الاشتراط، لا ندرس موضوعاً، أو قضية،

---

(١) هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، دار الكتاب الجديد، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، بيروت ٢٠١٣، ص ٤٤.

أو نصّاً من موقع العقل المثالي المحايد الذي تكمن في داخله الحقيقة المنسية، منذ أن حلّ في البدن وانغمس في الواقع. إنما العكس، فالوعي لن يتحصل إلا من تجارب الانغماس المجتمعي، في سياق تاريخي له خبراته وقيمه وظروفه ولغته التي يتحدد بها فهمنا، الذي هو عبارة عن شكل من أشكال تأويل المعنى...!! يتفق هذا الشكل من الفهم مع وجود بنية، ليس فيها مرجع نعزو إليه سبباً بعينه. استعار غادامير معناها مِنْ (ديلتاي) وهي تعني ليس كمثل ما تعنيه البنيوية المعاصرة «فالبنية لا تعني أن هناك سبباً تعقبه نتيجة، إنما هي ذات علاقة بتفاعل النتائج... فالبنية تعني في هذا السياق، أن هناك سبيلاً آخر لفهم الحقيقة إلى جانب البحث في الأسباب. فالبنية تدل على ترابط معيّن بين أجزاء شيء ما إلى حد ما، لا تكون فيه أسبقية معينة لجزء على آخر. يستحضر دلتاي مفهوماً آخر كانت له أهمية بالغة بالنسبة إليّ [يقول غادامير] ألا وهو قالب دمج النتائج، وهو مفهوم لا يركِّز على التمييز بين السبب والنتيجة، بل يركِّز على الصلة الوثيقة التي تربط نتيجة بأخرى»[1].

غادامير إذاً هو أيضاً تدميري، من غير أن يعترف بذلك. فهو لا يروم تشييد بناءات فكرية، بل يميل إلى التأمل في المعنى الذي يقبع خلف المباني الفلسفية المكتوبة بلغة، تدل على مدى تراكم التجربة الإنسانية في النظر إلى الموجودات، بقدر ما تُكشّف من الأحجية الحاجبة لحقيقة احتجابنا خلف الميتافيزيقيا. فانقشاع الرؤية هو من اتساع الأفق، لا يتم ما لم نَسْتَعِضْ عن النظر في الميتافيزيقيا، لمصلحة النظر في الوجود على النحو الذي يجعلنا نفهم لماذا هيمنت الميتافيزيقيا على سياق مرحلة تاريخية طويلة، أنْستنا الانهمام الوجودي المباشر. وإن كانت الميتافيزيقيا تعبر عن همٍّ وجودي، إلا أنها بدلاً من أن تحيلنا على التفكير في الوجود العيني، أنشأت وجوداً بديلاً،

(١) غادامير، بداية الفلسفة... مصدر سابق، ص ٣٦.

أنستنا بموجبه وجودنا هنا في هذا العالم اليوم. إنه مثال تأويلي يتفق مع التأويل الذي لا يمكن قياسه بمنطق السبب والنتيجة، لأن النتائج كلها متصلة فيما بينها على نحو استطرادي، حيث تتوالد النتيجة من نتيجة سابقة في سياق ما، نفهم معه كيف «يحدث تفاعل في تأويل كل من فلسفة أفلاطون وأرسطو. فعلى سبيل المثال، إننا عندما ندرك أهمية الحقيقة القائلة أن أفلاطون يُعدّ فيثاغورياً في سياق النقد الأرسطي، أقول إننا عبر ذلك فقط يمكننا أن نجعل مما يقوله أرسطو عن مرحلة ما قبل سقراط قولاً مفهوماً»[١].

فالاستدلال على مرحلة ما قبل أفلاطون وأرسطو، لا تتمّ إلّا من خلال المتوافر في نصوص أفلاطون وأرسطو نفسيهما. لكن يجب ألّا يغيب عن بالنا أبداً، بحسب غادامير، نقطة جوهرية، أنهما كانا يحملان حسّاً تاريخياً، وتصورات مغايرة عما نحمله نحن اليوم من تصورات وميول واتجاهات... الخ. عندها يبدأ التفاعل في التأويل، ذلك أن الوضعية التي قال فيها أرسطو مثلاً قولاً ما، مغايرة عن الوضعية التي تفسر فهمنا لعلة قوله. وهكذا تنتفي هنا أهمية المناهج التي تضمن الموضوعية، حيث لا موضوعية في الحقيقة المستخلصة من عملية تفاعل الذات مع وضعية تاريخية لها حيثياتها؛ فعندما تقرأ نصاً تاريخياً له وضعية مغايرة، يستحيل النص المقروء مرآة تعبّر، بقدرٍ ما، عن ذات القارئ.

لكن ثمة عراقيل عدة في هذه العملية، تتمثّل في أن المرء ينطلق من مسبقات ما، موجودة دوماً بحكم أنه بنية، وهو مغمور بتراث فكري يجعل من فهم أي تأويل، لحقيقة تاريخية، أن يتوقف عند دمغة العصر ومسودَاته التي تهمّشت في خضمها صيرورة هيراقليطس مثلاً، لمصلحة ميتافيزيقيا أفلاطون وأرسطو.

---

(١) غادامير، بداية الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٤٩.

أما ما يعيق الوصول إلى حقيقة تامة ومنجزة، هو أننا محكومون ببناء لغوي صلد، أثناء بحثنا عما يبقى متصلاً بالذي تفرضه بنية اللغة نفسها، ولأن اللغة التي يتم عبرها التأويل، ليست بمنأى عن التأثُّر بمؤدى التأويل نفسه، بعدما تشكلت من تراكم التجربة المفتوحة على إمكانات تعديل ما في اللغة، مِنْ خلال التفاعل بين ما نعرفه وما نريد أن نعرفه، بين المعنى المضمر والمعنى المعلَن، بين مسبقات حكمنا والتعديلات التي طرأت، عقب التحقُّق من صحة مسبقاتنا. وبين البينين...، ثمّة مساحة لتقاطع أفق الذات مع أفق الآخر على النحو الذي دعا فيه غادامير إلى البراعة في استعمال لغة فنية تحاكي تصورنا عن الأشياء، دون تعيين صارم، قد يمنع عن الذات تصورها الفردي الخاص في التعبير عن الشيء نفسه، في كل المجالات، ولأن «العمل الفني كما الكائن العضوي، يشكل قالباً لدمج النتائج حَسَن البناء. فما دمنا نظل في عالم الاستطيقا، فلن يكون هناك توجُّه نحو تفسير العمل الفني تفسيراً سببياً، إنما يقوم تفسيره بالأحرى على مفاهيم كالتناغم والتفاعل، أي يقوم على مفهوم البنية»[1].

كذلك التأويل، يستوجب لغة كاسرة لقوالب المعاني المحكمة، فهي تنطوي على سيمياء- تشي- تغمز -تلمز، من دون أن تدل على تعيين مانع للانفعال والتفاعل المستعر بين أفق الذات وأفق الآخر. لذا، اهتم غادامير بالكيف الذي يصيِّر اللغة فناً ملائماً لتصوراتنا، على شاكلة اللغة الشعرية التي تفصح عن الدوافع الكامنة خلف تصوراتنا، عبر لغة، لا يمكن وصفها بالقالب ولا بالوسيلة، إنما تغدو هي المعنى... والمعنى هي...، هذا عندما تُبْتَدع مفردات جديدة تُعبِّر عن حالة المعيوش، بالمعنى القصدي لهذا التعبير

---

(١) غادامير، بداية الفلسفة... مصدر سابق، ص ٣٧.

الذي لا يعني، ولا يترجم، ولا يطابق، إنما يُقارب المعنى، يناجيه، يحاكيه... الخ. لذا، يقول غادامير «إن جدل السؤال والجواب الذي يقع في لبّ العملية التأويلية وينبثق مِنَ المخطط الأساسي للحوار، يستحق تعديلاً خاصاً. إن تلقي الشعر وتأويله يبدو أنه يتضمن علاقة حوارية من نوع فريد»[1].

السؤال: لماذا تأويل الشعر له طابع فريد؟ ألأن لغته تتسم بالفرادة التي يستحيل فيها المعنى شكلاً والشكل معنًى؟ أم لأن الشعر هو التأويل بحده الأقصى؟ أم هو ذروة التعبير عن مشاعر فاضت في كلمات، وأوصاف خرجت على شكل مشاعر؟ لا أودّ الجزم هنا بكلمات لا تفي المعنى المقصود، مادام التأويل فناً يتطلب أشكالاً من اللغة والنص، لهما طبيعة مختلفة عن طبيعة الشعر القريب من محاكاة المعنى، بقدر ما هو بعيد عن مطابقة المعنى. بما يحثنا على ابتداع فن كلامي - كتابي، على شاكلة الشعر.

على كل حـال، إن تأويلية غادامير تتسم بطابع فريد في افتراضها مشكلة المعنى داخل سياق منبثة فيه، لا كجسمين متّحدَين، إنما كجسد واحد عُبِّر عنه في لغة، يجب أن نتوخى الحذر منها. لذا علينا أن نُقيدها باشتراطات، قد تجعلها منفتحة على مجالات التصور، مثلما قد تجعلها ملائمة للمعنى المنطوق بقدر ما يمكن أن تستنبش المسكوت عنه. ولأن الذات موجودة في خضم الصيرورة التاريخية، فنحن لا نقدر أبداً على دراسة التاريخ كموضوع، إلا انطلاقاً من وضعية ما، مثقلة بكل الأسباب التي تحيل قراءة الحدث أو النص التاريخي إلى فعل تأويلي، يعبّر عن الذات المؤوِّلة لماضٍ يبقى تحت ضغط الحاجة إلى التأويل، وتحت ثقل الموروثات التي يُمسي معها التأويل، عبارة عن وجهة نظر، تُعبِّر عن فهم تاريخي، مثلما تعكس وضعية الذات

(١) التملذة الفلسفية، غادامير...، مصدر سابق، ص ٣٢١.

المؤوِّلة ووعيها للتاريخ. وذلك عبر الاتصال والتفاعل مع مقصود مدوّنة، تتطلب تأويلاً، يعبِّر هو بدوره، عن وضعية الذات المؤوِّلة للتاريخ، وهكذا دواليك.

والسؤال المركزي هنا: هل من حيِّز ميتافيزيقي في فلسفة غادامير؟ الجواب لا، بالمعنى الذي نعتبر فيه الميتافيزيقيا وجهاً مرادفاً للإجابات الممتلئة بأسئلة مطلقة. لكن، ولأن إجاباته من النوع الاستنباطي وليس الاستقرائي. فمن نتيجة نستولد نتيجة أخرى، على أمل أن نصل إلى حقيقة ما تفتح أفقاً، وهي أقرب ما تكون إلى الحقيقة التامة. نجد أن افتراضه التأويلي الذي يحيل بحثنا عن المعنى الأشمل للحقيقة إلى مرتكز نظري مفعم بالآمال المعلقة على تطبيقه العملاني. ينسجم مع مبتغي نوع من الفلسفات الميتافيزيقية التي قد نجد فيها خاصية معيارية صارمة، من شأن اتباعها، التقاط الحقيقة. لكن، وفي المقابل، ثمة من لم يدعُ إلى قواعد معيارية محددة، إنما دعا إلى إزالة العثرات التي تعيق السير على درب الحقيقة، وغادامير من صنفهم.

ينتمي غادامير إلى صنف المتشظين والمتذررين على شتات الوضعية التاريخية، بفعل صدمة ما بعد الانفجار الكبير لهذا الإعلان المدوي، المتمثل بموت الله، وموت الإنسان، حتى باتت الفلسفة اليوم تعيش على وهج هذه الإماتة الميتافيزيقية لكينونة الخالقين الإلهي والإنساني، عبر أسئلة من النوع الذي لا يستولد سوى أسئلة أخرى، مادام لا همّ لفلاسفة عصرنا سوى هم التنكر للميتافيزيقيا والاحتفاء بموتها.

## كيف واجه ريكور موضة تلاشي الذات

لا يمكن لقارئ فلسفة «بول ريكور» إلا أن يتأمل في أسباب تَشكُّل

(الميتافيزيقيا) إزاء هيمنة المناخ السوداوي المحبط لموت الإنسان، وإحلال البنى اللغوية واللاشعورية محل أناه الفاعلة، كموضة فلسفية، استنفدت نفسها حالما اصطدمت بغلو نفيِها الناكر لوجود ذات تواقة إلى الحرية، تحكم نفسها بنفسها. وبالمناسبة، الموضة هنا ليست تسخيفاً للمسود، ولا نقصد بها الحطّ من قيمة الدارج لأفكار ومفاهيم يجري الاحتفال باستكشافها على النحو الذي يحيلها إلى موضة طاغية، تُقصي أوجهاً ومظاهر، لا تلبث أن يُعاد الاعتبار إليها، حالما يخفت الانبهار بجديد، يعود إلى حجمه ويستوي في موضعه، كإضافة لا تملك حقاً حصرياً، ولا مقدرة على إلغاء مظهر الابتهاج باستكشاف جديد آخر، قد يتحوّل هو الآخر إلى موضة، وهكذا دواليك.

لكن، أيحق لنا أن نقيس عمومية الموضة وشعبويتها على نخبوية الفلسفة وخصوصيتها هنا؟

لا نتحدث عن مجال المعرفة، فالموضة شيء آخر، إنها ذوق يتماثل مع الشعور بلذة الاستكشاف، كمبدأ إنساني عام، تختلف معايير تطبيقاته وتتنوع، حسبما تمليه فرادة كل ذات في نواحي اكتسابها وفطرتها. فموضة اللباس عند السواد الأعظم من الناس مثلاً، تضاهي موضة لقاء الفلاسفة والمفكرين في المقاهي الباريسية للتحدث والنقاش في مفاهيم وأفكار رائجة، كالوجودية، والبنيوية، و... الخ.

استعاد ريكور الذات من منفاها البنيوي وأعاد إحياء فعاليتها، دون أن يتنكر لعوامل التحكم اللاإرادي في الذي تبدّى لنا كإرادة حرة. فانكبّ بحثه على مضمار فعلٍ، أراد أن يستنبش عبره المعنى المنسي خلف العلاقة القائمة بين الذات القارئة والنصّ المقروء. فبالاتصال تتحقّق أنطولوجيا التأويل، الذي يتصدى لمنتوج التحليل النفسي الفرويدي العامل على إذابة الذات الفاعلة بالمطلق، في بنى لاوعية، تستحيل فيها الأنا مجرد وسيلة طفو وظهور

مخادع لشيء آخر، يجري في الحديقة الخلفية للذات، وبرأيه: «التأمل هو فعل العودة نحو الذات هذا الفعل الذي يستعيد الفاعل بواسطته في وضوح فكري ومسؤولية أخلاقية المبدأ الموحَّد للعمليات التي يتوزع بينها وينسى نفسه كفاعل... معرفة الذات تنطلق من عمل تأملي انعكاسي في التأويل الذاتي»[(١)].

لقد تملَّص ريكور من المحاذير المترتبة على عملية من هذا النوع التأملي، بأن وضع شروطاً منهجية صارمة، أحاق بها حقله الفلسفي بخاصية وسمت تأويليته، بمعنى أنه أجاز لنا فهم مدى اختلافها عن تأويلية غادامير. وذلك انطلاقاً من تطبيقها على ذات ريكور المختلفة عن ذات غادامير. وهنا، لسنا بصدد المقارنة بين الفيلسوفين مادامت تتوسط ذات الأول رموزاً وإشارات، مغايرة تماماً عن رموز وإشارات ذات الثاني.

لعل غادامير كان أكثر انسجاماً مع تأويليته المفتوحة على إمكانات فهم الذات وتطلعها نحو أفق محكوم بالاطّراد إلى ما لا يتيحه التنبؤ بمآل التأمل نفسه. فالتأويل ليس اكتشافاً حصرياً لريكور. فهو قديم قدم الاستكشاف نفسه. إلا أن صيرورته استقرت عنده على النحو الذي جعل له قواعد وشروطاً منهجية لفعل لا تتناسب صرامته مع قواعد الالتزام بمعايير كابحة لمآلات التأمل في المعنى. لقد عنى ريكور بالهيرمينوطيقا: «نظرية القواعد التي تتحكم في تفسير ما، أي تأويل نص فريد أو مجموعة رموز قابلة لأن تُعْتَبر نصاً...»[(٢)].

فإذاً من المبالغة القول إن ريكور قد استردّ الأنا الفاعلة من كبوتها البنيوية، كي يعيد تنصيبها على الكوجيتو الديكارتي. فهو يرفض مثالية الذات التي تحدس حقيقتها بذات نفسها، بعدما وجد أنّ «التأويلات المتعددة للمعاني

---

(١) جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

الخفية في خطاب ما، أو كلمة ما، تحيل شفافيته وهماً، لهذا فإن معرفة الذات التي تمرّ دائماً عبر كلمات، أو رموز، أو نصوص، لن تكون أبداً شفافة وطبيعية وغير غامضة وحقيقية: النتيجة الأكثر أهمية هي أنه وُضِع حدٌّ نهائي تماماً للمبدأ المثالي الديكارتي... في شفافية الفاعل بالنسبة لذاته»[1].

إن الاستعادة العقلية للذات، انبرت بوضوح على أنها متحكمة في مصيرها ومالكة لشؤون نفسها، بالوضوح إياه الذي تمثّل في الأنا الديكارتي. وفي غير ذلك، يبدو لنا الأمر تنصلاً من الدلالة، بغية التدليل على الشيء ونقيضه، باعتباره طريقاً وسطياً. فالوسط ينفع في السياسة والدبلوماسية، أما في تعيين المعنى الفلسفي، فنحن نحتاج إلى شفافية ديكارت، وليس إلى مبدئه القائم في الكوجيتو، أي نحتاج إلى افتراض مشروط بكذا... وكذا...، كي نصل إلى نتيجة ما...، انتابها غموض بعد فينومينولوجية هوسرل. ذلك أن تعليق الحكم، بات هو المتحكم في النظر إلى ما ينجم عن قصدية وعينا بشيء ما. وفي هذا السياق، يعترف ريكور (بِعَظمَةْ لسانه) قائلاً: «وجدت فيما بعد صعوبة في تبيُّن طريقي فيما بين البنيوية وفلسفة الفاعل. ربما أحسّ في الواقع ببعض الانجذاب إلى التعارض والتناقض. القضية هي ألّا تتحطم، أن تجد طريقاً وسطياً لا يكون توفيقاً ضعيفاً، بل موقفاً قوياً...»[2].

ولعل موت الفاعل هنا، ليس سوى نتيجة طبيعية لانشطار المعنى على شاكلة تأثر ريكور بطرفي نقيض، البنيوية من جهة، وفلسفة الفاعل التي أراد ريكور إحياءها دون أن يلتزم بأسباب إحيائها من جهة ثانية. وذلك عبر الخروج من الوسطية إياها التي أرجأت كلا الفعلين، الحكم والنتيجة. لا بل أكثر من ذلك، انتفى الحكم المطلق وعُلِّقت النتيجة النهائية، بعد أن صارت

(١) جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا...، مصدر سابق، ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠١.

المعرفة مع ريكور مرتهنة إلى الانغماس الفعلي لاتصال القارئ بالنص. وفي هذا الصدد، يعتبر هو «أن ذات القارئ ليست هي الأولى بالتحكُّم في معنى النص من ذات صاحبه. فالاستقلالية الدلالية للنص متكافئة في كلتا الجهتين، وأن يفهم القارئ ذاته، معناه أن يفهم ذاته بإزاء النصّ، وأن يتلقى منه شرائط انبثاق ذات، هي غير أناه، التي تُظهرها القراءة»[1].

لسنا بصدد مناقشة الفكرة المحورية القائلة، بأنه لكي تفهم الذات نفسها، عليها أن تمرّ بواسطة رموز وكلمات، بإمكانها أن تتحوّل بالتالي إلى نصّ، ينبثق منه معنيان منبثان في مقصود الكاتب ومقصود القارئ أيضاً. وهذا يعني، أن ثمة استقلالية للنص المكتوب، له معنى مغاير عن المعنى المستخلص من ذات أخرى مشروطة به. فبالاتصال به تنبثق ذات منفعلة بالمقروء على النحو الذي يظهرها، مغايرة عن أنا ما قبل القراءة، وفي كلا الحالتين، لا يعني أن الذات استردت ذاتيتها.

ذلك أن الكلام عن الانبثاق المطّرد للذات، كلما قرأت نصاً، يجعلنا نترحّم على تجهيل الذات في البنيوية وانشطارها على دوافع لا إرادية، بعد أن غدت أكثر غموضاً مع ريكور، حينما ربط الإبهام الناجم عن عملية التأويل، بفعل غير قصدي من الذات الفاعلة، لكنه حصيلة ما بعد مبادرة الاتصال بنص، لا نفقه مآلاته، ولا نعرف خلاصاته. وذلك لأسباب متعلقة بطريقة انفعال الذات المتشكلة، مما لا نعرفه، أو مما لا نستطيع أن نحصيه نوعاً وكيفاً وكماً.

وقد لا نجد معنى في التعديل الذي طرأ على الذات الفاعلة، عبر التخفيف من فاعليتها لمصلحة قصد مختبئ ومضمر، يعني بقدر ما يعني استنباشه للدازين الهايدغري (الوجود هناك)، لاتساق القول مع الفعل، فالأرجحية

---

(١) بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠٠٦، ص ٨٧.

تبقى رهن اللاإرادي في ذات، بقيت زئبقية حتى بادرت إلى التأويل. إلا أنها غير متحكمة فيه، ولا في ما سينجم عن عملية معقدة، ليست بالسهولة التي وضع فيها ريكور قواعد، يصح تطبيقها على غير الذات. فالعصي عن الإحصاء والمسك هو رهن وضعية لا يمكن قياسها على شروط قاعدة تعمل وفق آلية مخالفة لمبدأ التأويل المنفتح على إمكانات، لا يحدها أفق آخر، غير أفق الفهم المتعدد والمتنوع بتعدد وتنوع الذاتات إياها. لهذا، نجد ريكور يقول: «فبقدر ما يغدو معنى النص مستقلاً. بالفعل، قياساً إلى القصد الذاتي لصاحبه، لا تصير المسألة المهمة هي العثور على القصد الضائع خلف النص، ولكن أن تبسط بإزائه العالم الذي يفتتحه ويكشف عنه»[١].

لا أدري ما إذا كان يتقاطع معنى الأفق المفتوح على العالم عند غادامير مع معنى عبارة عالم يمكنني الإقامة فيه وبسط إمكانياتي، أو أن تبسط بإزائه العالم... الخ، كنتيجة متوخاة. وهي حاصلة فعلاً بمؤدى التأويل النصي، لكن ما لفتني أكثر هو أن تأويلية ريكور الجدلية، قد انعقدت على خاتمة تراجيدية بعد طول تأمل، أو الأحرى، بعد معاناة عسيرة، لا علاقة لها بفاجعة انتحار ابنه، إنما لتأثره الفاقع بأنطولوجية هايدغر. فهذه قد وفّرت له ملاذ توفيق متعثّراً، إن لم نقل متعذِّراً بين مناهضته للبنيوية ومناصرته للذات الفاعلة. لربما بنى ريكور تأويليته كلها بإزاء أنطولوجيا هايدغر وفينومينولوجيا هوسرل، كمسلمات، سعى إلى التملص منها والتفلّت مِنْ بين حبال مقولاتها الملتفة حول أعناق الكثيرين ممن أتوا بعد هذين الملعونين بذكائهما الحاد، من دون طائل.

لهذا يقرر ريكور ويعترف بأن فلسفته عبارة عن صيرورة تأملية في التأويل، لم ترتكن على حصيلة يمكن الحكم عليها عبر أحكام معيارية،

---

(١) بول ريكور، بعد طول تأمل،... مصدر سابق، ص ٨٣.

مادامت ذاته نفسها خاضعة لشروط لعبة التأويل المفتوحة على إمكانات فهم أفضل للعالم، حسبما تمليه عليه وضعيته المتغيرة دوماً «حتى أن كتبي نفسها متوالد بعضها عن بعض»[1]. هذا ما قاله في واحد من حواراته المقتضبة مع (جاك لوكومت). لكن ما هو هذا العالم المفتوح على احتمال بقائه عالماً مجهولاً، ريثما تنجلي الحقيقة وتنقشع الرؤية من أمام الذات، على غرار الحقيقة الميتافيزيقية المتحصلة بالإيمان الرباني عند المتدينين؟

فالعالم هذا بقي عند ريكور هلامياً وعصياً على التحديد، ومعلقاً، إلى أن يخوض المرء تجربة الاتصال المشروط بخطوات صعبة، إلا أنها تكفل له فهماً ومعرفة أفضل، وقد نستخلص من تطبيق تأويليته نفسها على كلامه المفتوح على مدلولات عدة، ما يشي بأكثر من مغزى. فبالمدلول الرؤيوي قد يعني عالمه، عالم الصوفية. وبالمدلول الأفلاطوني قد يعني عالم المثل، وبالمدلول الأنطولوجي قد يعني عالم الدازاين... الخ.

ومن ناحية أخرى، تبدو الذات عند ريكور طرفاً، لم يلبث أن تحول إلى هدف العملية التأويلية برمتها، لذا وصل بمؤدى صيرورة الفهم عنده إلى القناعة التالية: «صرت إلى الاقتناع بأن الذاتية... لا تشكل المقولة الأولى لنظرية الفهم... ثم إنه لا مناص هنا أيضاً من ذات متكلمة لاستقبال أشياء النص واعتباره أشياءها، أعني لتتملكه... [ويكمل ريكور مضيفاً] على هذا الأساس تجدني في نص مؤرخ سنة ١٩٧٥ أقول إنني أستبدل بالأنا القائمة بأمرها الذات المتتلمذة على النصّ. وبه استبقيت التقابل بين الذات والأنا الذي سيصير محور تأملاتي في الذات وكأنها الآخر»[2].

---

(١) جان فرانسوا، فلسفات عصرنا...، مصدر سابق، ص ١٠٩.

(٢) بول ريكور، بعد طول تأمل...، مصدر سابق، ص ٨٣-٨٤.

فالأنا بهذا المعنى، تُعبِّر عن ذات مجرّدة، لا تفي أبداً معنى الذات المُمْتلئة بذاتها حالما تتصل بالنص، أو الأحرى، حالما تلتصق به إلى درجة تستحيل هي النص، وهو هي. فعندما تقرأ الذات نص الآخر، يستحيل النص ذاتاً هو الآخر، مع أنه آخر. إلا أن الذات لا يمكن أن تفهم نفسها إلا بواسطته، لا بوصفه طرفاً منفصلاً عنها، إنما متصلاً على نحو تستحيل فيها الذات عينها كآخر. لكن هذا قد يدخلنا إلى نفق الاستغراق في الذاتية التي من شأنها أن تشوِّه معنى النصّ وتزيحه عن مقصده الأصلي. فإذاً ومع هذه الحال، ما هو السبيل للتخفيف من غلو الذاتية في هذه العملية؟

فمن أجل أن يحلّ هذه المعضلة، اخترع ريكور مفهوماً اسمه «التماسف» قصد به إبقاء الذات على مسافة من النصّ المقروء، وهذا أفضل من تخلي الذات عن انتمائها كي تبقى في وضعية تتيح لها التمثّل، أو الأحرى، التماهي مع لحظة الحدث في واقعة تاريخية محدّدة.

وفي هذا السياق، يعتبر هو «حين نسب إلى الذات مجموع الذكريات التي تشكل الهوية الهشّة لحياة فريدة، أنّ ذلك يأتي من التوسُّط المستمر بين لحظة من التماسف وبين لحظة من التملك. [ويضيف ريكور] على أن أكون قادراً على التفكير من مسافة معينة بالمسرح، حيث تدعى إلى الظهور ذكريات الماضي، كي أستطيع أن أشعر بأني مخوّل أن أعتبر سلسلتها بكاملها إنها سلسلتي، ملكي أنا في الوقت عينه»[1].

إنه رهان مشروط أكثر مما هو دعوة للوقوف على مسافة، يَؤولُ فيها النظر إلى نوع من المكابدة الدائمة، وذلك لمحاربة تطرف طرفي العلاقة المتمثلين بذاتية الانتماء من ناحية، وموضوعية الموضوع من ناحية ثانية.

(١) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ والنسيان، ترجمة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، بيروت ٢٠٠٩، ص ٧١٦.

مادام يستحيل تحقق الموضوعية؛ لأن الموضوع يوجد بإزاء الذات دوماً، فلا مفرّ من حصول مسّ حميد، يتداخل فيه شيء من الذاتية مع الموضوع المنوي تفسيره، بطريقة يُحَافَظ بها على مسافة من مقاصد الموضوع، من دون أوهام التخلي عن انتماء الذات، بما يجعلها في وضعية قادرة على أن يستحيل فيها الآخر وكأنه ذات، والذات وكأنها آخر.

وعليه، يُقرّ ريكور ويعترف «بأن وراء كل تأويل، يبقى هناك دوماً عمق لا يمكن ولوجه، معتم، يخفي دوافع شخصية وثقافية لا تنضب، لم يتوقف الفاعل قطّ عن أخذها بالحسبان... إن هذا المركب العملاني [من المكوّنات] هو الذي يمكنه أن يشكل الشق الذاتي المرتبط بالشق الموضوعي للمعرفة التاريخية»[1].

فالذاتية إذاً أمر لا بد منه في عملية التأويل، لكن يتوقف على مقدارها الحكم على موضوعية التفسير، أو فهم الذات للموضوع، حيث تعتمل في أعماق الذات انفعالات واعية ودوافع لاوعية، وكوامن موروثة، رغبات، وتمنيات تشكل بمجموعها مكونات إضافية على فرادة الاستعدادات الفطرية للذات التي تتصل بالنصّ، انطلاقاً من المكونات التي يتعذّر إحصاؤها والإمساك بمستوى تفاعلها، لذلك لا يبدو لي تعبير «مقدار» يفي حق المعنى المقصود.

فهذا التعبير فرضه مقتضى قول كان لا بد منه، إلا أنه لا يدل تماماً على ما نريده في قولنا هذا: (يتوقف على مقدار الذاتية الحكم على موضوعية فهم الموضوع)، مرة أخرى تبرز هنا نتوءات بنيوية متعلقة باللغة، تعترض سبل شرح عملية التأويل نفسها، أو الأحرى عملية فهمنا لتأويلية ريكور.

وهـذا يرسخ القناعة بتعذر التطابق أو الوئام بين الموضوعية والذاتية،

(١) بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان...، مصدر سابق، ص ٥٠١.

حيث يعتبر ريكور في هذا الصدد، أن ثمة «حافز يلامس التمفصل الخفي لحاضر المؤرخ وماضي الأحداث المروية... وحين نأخذ بعين الاعتبار المكان الذي تحتله لعبة المقاييس في تاريخ التمثلات، فإن الترابط المرهف بين الحافز الشخصي وبين الحجة العامة، هو الذي يجد نفسه متورطاً في العلاقة بين التأويل (الذاتي) وبين التفسير- الفهم الموضوعي»[١].

يبدو لنا أن صعوبة توضيح مقصد ريكور هنا، تتعدى عثرات التعبير. فهو يروم في كتابته ربما إبقاء عباراته مفتوحة على أكثر من دلالة، أو الأحرى، على إمكانية تأويلها على النحو الذي يبقيها حيّة أطول فترة ممكنة، يعيش فيها التأويل على إمكانية تفسير مقاصد عباراته، وهكذا دواليك. فالترابط بين الحافز الشخصي والحُجّة العامة لا يمكن قياسها، لا بمقدار ولا بمستوى مُحدّد، إنما بصيغة الإحالة وطريقة الاستغراق وأسلوب الاسترسال، وكل ما من شأنه إظهار الفرق بين حوافز هذه الذات، عن حوافز ذات أخرى، لكن ماذا يقصد ريكور في قوله: إن التأويل ليس تمثُّلاً، إنما هو ترابط بين الحافز الشخصي والحجة العامة؟

وهل يمكن إزاحة التمثيل كما لو أنه فعل إرادي غير محتوم، وبالتالي يمكن إقصاؤه من عملية التفسير والفهم؟ إن السؤال الثاني يدعونا إلى التمعّن أكثر في مدلول نصّ يمكننا تأويله، من دون أن نتمثل معانيه، إذ ليس بالإمكان فهم النص كآخر، من دون أن تتمثّل الذات بوضعية الآخر النصي، كشرط أساسي لتأويله. عندئذٍ، يغدو بالإمكان القول إن التأويل يحتاج إلى التمثل. إنما هو ليس تَمَثُّلاً، ويغدو مفهوماً قوله هذا «غير أننا حين نساوي من دون حذر بين التأويل وبين التمثيل، فإننا نحرم أنفسنا من الأداة المميزة للتحليل...»[٢].

---

(١) بول ريكور، الذاكرة التاريخ والنسيان...، مصدر سابق، ص ٥٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٤.

لكن تبدو عملية التأويل هنا خاوية من الانفعالات الحسّية والسيكولوجية. وهذا محال من جهة الذات التي لا يمكن اعتبارها عقلاً خالصاً، لا سيما بعد أن شدَّد هو نفسه، غير مرة، على رفضه لما تمثله «أنا ديكارت» من عقل يحدس الحقيقة بذاته.

إن الانغماس الكلّي للذات يقحمها حتماً في التجربة، تجربة مدفوعة على الأرجح بحافز ما، نميل إلى الاعتقاد أن الذات تتوخى منه تحصيل لذة التجربة وشغف الاستكشاف. فالتمثيل يحتاج، برأينا، إلى حافز، اشترطه ريكور، لملامسة التمفصل الخفي بين حاضر المؤرخ وماضي الأحداث، حيث لا نجد حافزاً من دون شغف التمثل بوضعية الفاعل النصّي. لعل ريكور لم يقصد ذلك، إنما أراد أن يحذِّر من التمثُّل الميال إلى التطابق، لأن التمثّل ذاك هو المفتاح المولج تشريع أبواب التأويل على مصراعي حقل معرفي، قد يشترط استراق السمع إلى همس النص وأنينه... إلى خباياه وخفاياه...!!

لذا، يمكن القول إننا نواجه مع ريكور سدوداً وجدراناً مِنْ شأنها أن تعيق عملية التأويل بالمعنى الذي ذهبت إليه محاذيره التي ترجمها بعضهم، صعوبة في فهم فلسفته. في حين أن التأويل لم يتعيّن بالوضوح إياه، ليس لأنه صعب، إنما لما يتخلّله من دعوة للالتزام بقواعد مليئة بالمحذروات المانعة لتطبيق القواعد نفسها. وعليه، إن عملية تأويل الذات الصائرة أبداً، بمؤدى اتصالها بالنصوص المرمَّزة من كل حدب وصوب، تدعونا إلى إعادة النظر بهوية الذات، كفاعل مسؤول عن أفعاله على طول الخط. ذلك أن لحظة الفعل، كاقتراف جرم ما مثلاً، لا تختزل ماهية الذات، إنما هو عمل تأويلي، تمّ بموجبه تحفيز الذات للاتصال بالآخر على النحو الذي اقترفت فيه الذات الفاعلة جريمة قتل بحق آخر استحوذ قتله، هو التالي، على الذات القاتلة بطريقة مقلقة ومؤلمة. وبموجب هذا الفعل اللحظوي لفاعل تجاوز

بالضرورة لحظة الفعل وحوافزه، يصبح بالإمكان إسقاط المسؤولية، لا بالمعنى الأخلاقي الشائن للفعل البغيض، إنما الغفران للفاعل. هذا إذا كان بالإمكان فصل الفاعل عن عمله «فصل المذنب عن فعله، أي بعبارة أخرى، غفران كل شيء مع المحافظة على إدانة فعله، يعني المغفرة لشخص آخر، غير ذلك الذي اقترف العمل»[1].

## الحقيقة الجوانية مسّ صوفي!

لكن الدلالة التأويلية لهذا المعنى، لا تُسقط أبداً المسؤولية عن ذات الفاعل الذي ينجبل مع عمله، حتى تصير الذات ممسوسة بسلوك، تحمله معها كدمغة دالة على مسؤوليتها الأخلاقية حيال ما ارتكبته في لحظة، تجاوزتها لتصير هي غيرها بالمعنى التفكيكي لاختلافات ديريدا وغيرية الذات الواحدة. فالفعل مع ريكور يتخذ طابعاً آخر، حيث أصبحت «الهرمينوطيقا» بمثابة طريق فهم الإنسان لذاته، بواسطة رموز وإشارات وكلمات، وثائق وأحداث واستمارات وأشخاص، وكل ما من شأنه أن يُتّخذ نصاً، يمكن تأويله بفعل فهم، أو تفسير، بإحياء معنى، أو قتله، لا بالمعنى المجازي الذي نَعْدم فيه نصاً فقط. فالأشخاص هم أيضاً نصوص حاضرة في مثل اتصال كهذا، أو الأحرى في مثل هذه العملية التأويلية المفتوحة على إمكانات، ليست محدودة بفهم أو تفسير. فالقتيل طرف يندرج هو التالي في مجرى العملية التأويلية غير المحدودة في نطاقٍ تجاوزناه، حينما سمحنا لأنفسنا بتأويل ريكور هنا، انطلاقاً من فهمنا الذاتي لرأيه بالتأويل وموقفه من الهوية الشخصية للذات الفاعلة.

فالذات هذه تشكل محور العملية التأويلية، حالما تَعْمَد إلى تفسير

---

(١) بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان...، مصدر سابق، ص ٧٠٨.

العالم عبر رموز وإشارات نصية، تَؤول إلى فهم وضعيتها هي. وهذا استرسال فلسفي يرتكز على المقولة الشهيرة للفيلسوف (فلهليم دلتاي: «إننا نفسّر الطبيعة، في حين أننا نفهم الحياة النفسية»[١]. يقصد الحياة النفسية للمفسِّر، حيث يغدو العالم وأشياؤه، بهذا المعنى، مرآة تعكس الكوامن النفسية للذات، وتستنبش عوالم الذات الداخلية من خلال هذا التوسط الضروري لموضوع، قد لا يُفهِمنا ما هو موجود بذاته، ولا ما هو موجود لذاتنا. وعليه، فلا وجود لمعنى خفي نروم اكتشافه، ولا من خبايا كامنة خلف المعنى الظاهري لشيء نُريد تبيانه. هذا تفسير كلاسيكي لا يفي مقصد العملية التأويلية عند ريكور الذي ابتغى أن يبسط العالم أمامه، عبر إحالات لغوية «يتجلى العالم فيها لا من حيث هو مجمل موضوعات يمكن التحكم فيها، ولكن من حيث هو أفق حياتنا ومشروعنا، ومِنْ حيث هو، اختصاراً، وجودنا – في العالم»[٢].

لقد أراد ريكور أن ينتقل بالتأويل الذي صار له «منهجية عامة، لها قواعدها التي تطبّق على التراث الإنساني»[٣] إلى ما وصل إليه الفيلسوف الألماني (شلايرماخر)؛ أي إلى تأويل يصبّ في الغاية الهايدغرية، بعد أن مسّه غمّ وجـودي قاهر، بشيء من الإحباط والمرارة من إمكان الوصول إلى الحقيقة عبر سبيل آخر، لم يتجلَ فيه العالم كموضوعات، إنما كأفق. لعل هذا التعبير يضمر زهداً في الحقيقة، بعدما أضناه البحث عنها في مسارات نظرية وقواعد منهجية، ارتكن إليها في بحثٍ أوصله إلى اقتناع أن «لا نتيجة»!!! لأن الحقيقة، إذا كانت متوافرة، هي رهن انفتاح أفق، لا تحدُّه حقيقة نهائية، هذا عندما يتجلى العالم ويبسط أمامنا، لا كموضوعات، إنما من حيث هو أفق

---

(١) زيناتي، الفلسفة في مسارها...، مصدر سابق، ص ٣٠٨.

(٢) بول ريكور، بعد طول تأول...، مصدر سابق، ص ٨٣.

(٣) زيناتي، الفلسفة في مسارها...، مصدر سابق، ص ٣٠٨.

لحياتنا. فالتجلي تعبير استعمله الصوفيون من قبله، للدلالة على حالة الامتلاء التي يشعر بها الصوفي أثناء تأديته أفعالاً وسلوكات تنطفئ معها الأحاسسيس البرّانية، ليتم له الأمر. وينكشف أمامه عالم مجهول، يختصر وجودنا في هذا العالم. إنها لخاتمة وجودية، لا تحتاج إلى برهان، بعد أن أنهى ريكور تأويله المنهجي في ما لا يتفق مع منهج. أنكر ذلك أمْ لم يُنكِر.

أراد ريكور أن يوفق بين القواعد النظرية للفهم والتفسير الفلسفي مع الحالة التي يمكن أن يصل إليها المرء بمؤدى فهمه وتفسيره المشروط بالتزام منهجي، لم يصل به إلى خلاصة تفسير، إنما إلى حالة ينفتح فيها الأفق على عالم لم يتحدّد عنده، ليس لأنه لم يعينه باسم إشارة، إنما لأنه يستشعره على نحو ما ينكشف أمام الصوفي، حالما ينزع عن روحه الغطاء، ويزول الحجاب. ولمَ لا نقول عندما ينقدح الحدس، فنوفّر على أنفسنا تعب فهم النتيجة التي وصل إليها ريكور. ولأن الحدس نفسه موضع استفهام، لنا الحق في أن نقول، كل من تأثّر بشكل أو بآخر بالملعونين «هوسرل وهيدغر»، أصابه مسّ غموض، مرتبط ارتباطاً عضوياً بمفهومي الفينومينولوجيا والأنطولوجيا اللذين نقلا الفلسفة إلى موضع البحث في وضعية الوعي بالشيء، والوجود بإزاء العالم. ولأن الجميع فكَّر من بعدهم بالضد من الميتافيزيقيا اليونانية والهيغيلية أيضاً، أو هكذا ظنوا، لأنهم كانوا من ورثتها، آل بهم الأمر إلى نوع من الميتافيزيقيا المغطاة بضباب من الحجب الرؤيوية، والتعبير الأمثل عن ذلك ما وصفه غادامير في طريقة تعليم هايدغر لتلامذته حيث يقول: «تكمن طريقة هيدغر في جعل تأويل نص ما تأويلاً مقنعاً قدر الإمكان إلى الحد الذي نهيم به فننسى أنفسنا»[١].

---

(١) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية...، مصدر سابق، ص ٩٢.

وهنا أيضاً نحيل عبارة ننسى أنفسنا على معجم المقولات الصوفية، لندرك مدى التأثر العميق الذي مهرته فلسفة هايدغر المنسجمة إلى حد كبير مع أسلوب حياة خاصة، انزوى فيها صاحبها في كوخ داخل ما يسمى «الغابة السوداء»، ليخرج بخلاصات... لن تكون هي نفسها استنتاجات شخص منخرط في خضم عالم السياسة، أو السوق.

لقد انقلب هايدغر على رصانة الوعي (الهوسرلي) بالشيء عندما ردّ المشكلة إلى علّة الاستعاضة عن الوجود المتعيَّن أمامي هناك... بوجود آخر مرتبط بالوضعية التي آلت بنا إلى نوع من التفكير، لم يعد يصلح هو نفسه اليوم. لذا وجب التصويب، أو الأحرى، التأويل الذي سعى غادامير، ومن ثم ريكور إلى مأسسته في فلسفة، انتقت من هوسرل رصانته المنهجية، وطعّمته بالتهّور الألمعي لـ هايدغر، فأنجبت عندئذ تأويلية مهجنة من تخصيب متعذِّر، ليس بسبب الفرق بين هوسرل وهايدغر، إنما لتأثّر الثاني بالأول تأثراً تمردياً، يماثل رفض الابن سلطة أبيه. وهذا ما أدى بـ هايدغر إلى أن يحصر تفكيره في السبل الآيلة إلى التخلص من هيمنة هوسرل عليه. كذلك ريكور، وإنْ لم يتنكّر لفضائل هايدغر على تأويليته، إلّا أنه رام دمغ فهمه للتأويل بفلسفة خاصة، خلصت إلى نتيجة تفيد بأن الحقيقة ليست بالوضوح إياه الذي تعيّنه التجريدات النظرية.

إن التجربة المعيوشة يمكن أن تبسط العالم أمامنا كنصّ، يملك كل العناصر المؤهلة لتأويله على نحو ما، تتجلى فيه رؤيتنا لعالم مخفي خلف حجب الذات والموضوع. وباختصار كما يقول جورج زيناتي: «إن الاستعارة في القصيدة لا تتخذ كل معناها، إلا بالاستناد إلى كل العالم الذي يعيد الشاعر وصفه وتركيبه، أي إننا هنا أمام عالم التأويل الذي يشير إلى قدرة الكاتب أو

المبدع أو الفيلسوف على إعادة صياغة الواقع الذي نعيشه أو العالم الذي يلفنا»[١].

ليس لدي نيّة بعد هذا الشرح المطول لـ ريكور وفلسفته، أن أدلّ على مكمن العلّة الميتافيزيقية عند فيلسوف، أراد أن يصل إلى مبتغاه من خلال التمعّن في البعد الروحي لأعماق طبيعته، وأيضاً من خلال طرق السرد لمآسينا، كما لو أنها رواية إنسان عاش لأنه لا بد من أن يعيش. فَقَدَرهُ أن يعاني ويكابد ليضفي معنى على وجوده في خضم عالم متحرك، ومليء بما هبّ ودبّ. فلسفاته كثيرة بالمعنى الجدلي لهزلية ماكس شيلر حينما سأل غادامير بقوله: «ألا تعتقد أن الفلسفة نوع من لعبة جر الدمى بخيط؟»[٢]

دهش غادامير ولم يُجِب، إنما ترك الإجابة رهن التأمل في فحوى السؤال ومآلاته...!!!

(١) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان...، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية...، مصدر سابق، ص ٧٤.

# الفصل الثالث

## التواشج العضوي بين مبنى
## الكلمة ومغزى الفلسفة

لا يمكن التحدّث عن مآلات الفلسفة في عصرنا اليوم، مِن دون التوقف على منعطف مؤثر في صيرورتها فعلاً نقدياً، يُنذِر بأفول مزلزل للحلول المنجزة في الحكايات الكبرى. وبذلك نفهم كيف ارتبطت الفلسفة ارتباطاً عضوياً بالميتافيزيقيا، لا بل يمكن القول إن الفلسفة والميتافيزيقيا صنوان لا ينفصلان، بعد أن شكّلت الميتافيزيقيا مسرحاً للتفلسف منذ ما قبل سقراط؛ إلى أن خارت أنفاسها شيئاً فشيئاً بعدما استنفدت طرق البحث عن مكمن الحقيقة. فإذا كانت الفلسفة تعني الكينونة النظرية، يصحّ عليها إذاً مصاب الإنسان الذي يمر بأطوار ومراحل، يولد ويشتدّ عوده، ومن ثم يشيخ ويضعف، قبل أن يلفظ أنفاسه، تاركاً وراءه إرثاً موصولاً بأولاد وأحفاد مضطرين إلى أن يضطلعوا بمهمة العيش، بحسب ما يمليه عليهم ظرفهم التاريخي المتبدل على نحو، يغدو فيه استذكار الماضي، كما نسيانه، جزءاً من المهمة المفروضة على الأحياء.

ذلـك أن المنعطف فـي التفكير الإنـسـانـي لا يُـقـاس بزمن فيلسوف أو

مفكر، إنما بالمرحلة الممتدة من اللحظة التي أعلن نيتشه موت الله، كأصل تفرعت منه كل الاشتقاقات الميتافيزيقية في الفلسفة، إلى أن دبَّ الصوت في الإعلان عن فاجعة موت الإنسان نفسه؛ فبقي عند الفلسفة رغبة، في أن تجد علّة الخديعة التي انطلت على الوعي الفلسفي، طوال مدة إيمانه بمحورية (اللوغوس). ولعلّها ليست خديعة هي، إنما تطلّب وحاجة ماسّة، فرضت نفسها على شكل منطلقات تأسيسية لفكرٍ فلسفي بقي وفياً لجذوره، ولم يتنكَّر لأسباب نشأته من لدن الميتافيزيقيا إياها، التي استولدت عالم المُثُل عند أفلاطون وأمثاله أو أنواعه، وعالم الحقيقة الذاتية في الكوجيتو الديكارتي وأتباعه. ولن نعفي من بعدهم سلالة الفلاسفة الجاحدين بأي سبيل للوصول إلى نوع من الحقيقة، بمعزل عن المناهج التي استولدوها، زاعمين أنها تمثّل حلاً...

وللإنصاف، علينا ألا ننسى مساهمة هوسرل وهايدغر في التأسيس لهذا المنعطف الخطير في مآل الفلسفة، حيث بات على كل من أتى بعدهما، ألّا يتجاوز ثيمة الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، كما لو أنهما وجهة نظر عرضية. وهذا هو لب الموضوع، حيث استطاعا ليّ وجهة الفلسفة في اتجاه الكينونة الذاتية للوعي بالشيء مع هوسرل... والوجود بإزاء العالم مع هايدغر... وبذلك، كلاهما انقضّ على إمكان الرجوع إلى مصدر الوهم، أو إحيائه على شكل تجريدات نظرية، تسببت هي في الاستعاضة عن عالمنا المعيوش بعالم ذهني موازٍ، فيه مِنَ الإغواءات ما يكفي لاستلاب البشر بإيمان، ليست المشكلة فيه، إنما المشكلة بالمترتّب على هذا الحلّ من إحالات بديلة عن وجودنا العيني هنا... والآن...، في عالم يدعونا إلى خوض التجربة، تجربة وجودنا في خضمه، لا أن نستعيض عنه، عبر استعارات وجودية حيّة، يتحول

فيها العالم إلى لا شيء، طلباً للشيء السرمدي الموجود في مكان مأمول، أو معنى مفترض...

## هل الميتافيزيقيا قدر فلسفي؟

لقد أقفل هايدغر المشهد الميتافيزيقي لمسرحية أفلاطون على خاتمة تراجيدية في إعلانه أن لا سعادة أفلاطونية ممكنة، مفتتحاً مشهداً آخر، سمّه ما شئت، ميتافيزيقيا جديدة، أو تنصلاً موقتاً منها، تعافياً هايدغرياً مخدِّراً، أو وميضاً للحدث الذي يعقب الأفول، إنعتها بمرحلة نهاية الفلسفة في شكلها الميتافيزيقي، أو سمها استعادة لكينونة كائن منسي كان بفعل طغيان الميتافيزيقيا عليه بما هو كائن.

فهذه كلها توصيفات محقَّة، أو غير محقَّة، لا يهم مادامت تصبُّ في الغاية التي ترمي إلى إعادة هيكلة التفكير الفلسفي بما يتناسب مع حدث استرداد الكائن إلى موضعه الطبيعي في عالم فظيع. وبسبب فظاعته وعصيانه، على الكائن بما هو كائن موجود فيه، أطلق هايدغر صرخة وجودية تنمّ عن ألم ومرارة، وذلك بسبب عجز الكائن عن الامتلاء به وامتلاكه، إلّا على نحو ميتافيزيقي، وذلك لتعبئة الفراغ الناجم عن وجوده في عالم ضاغط عليه بكل الأسباب التي أبقته أسير مظلّة ميتافيزيقية، قد تقيه احتمال هبوط السماء على رأسه، وقد تحميه من وزر ثقيل، لا طاقة لكائن على حمله، ما لم يلذ بمثل هذا الحل المستحيل، كخيار أوحد وهو الخيار الأمثل المتوافر أمامه.

ومهما استرسلنا في الكلام والشرح عن علّة هذا التحوّل المنعطف في مسار الفلسفة، مَن ساهم فيه... وبأي قدر... ومَن هي الأسماء المؤثرة في صيرورتها فلسفة عصية على التعيين والحصر في نطاق تجريدات نظرية، عبَّرت هي أكثر عن انشغالها بهمٍّ ميتافيزيقي بحت، هجرته، دون أن تكفر به،

لتتوجّه نحو قضايا جزئية تشظّت على شكل أشلاء، بعثرها الانفجار المدوي لخبر موت الله، خبر لم يترك للإنسان مجالاً للتفكير ولا حتى لفترة حداد، أو لفسحة تأمّل في العواقب المترتّبة على التّخلي عن الإيمان بالله. وما زاد الوضع سوءاً، ما أعقب الحدث الجلَل مِنْ بلاغ خبر آخر، لا يقل عنه فجيعة، يعلن موت الإنسان، كذات فاعلة، ليترك من بعدها الإنسان في مهب تفسيرات واجتهادات، انكبّت كلها على التفكير في ما بعد الصدمة، صدمة موت صنوي الفلسفة الميتافيزيقية، «أي هو الله- وأنا الإنسان»، لكن دون أن يعني هذا تخلّياً عن الإنسان نفسه.

فهل بمقدور المرء أن يعيش من دون نفسه؟ لهذا عُمِدَ إلى إنزال السؤال الفلسفي من فوق... إلى تحت...، من السماء... إلى الأرض...، من الوعي... إلى اللاوعي...، علّه يجد ضالته المحتجبة خلف آفاق معرفية، لم تلبث أن كشفت عن عوالم متخفية هي التالية وراء جهلنا بالآتي... وهكذا، لن نتبنّى هنا تعريف هايدغر للميتافيزيقيا باعتبار أنّها «ليست الميتافيزيقيا شيئاً، (نستطيع وضعه جانباً كرأي، ولا يمكن تركها خلف الأكتاف كمذهب انتهى الإيمان به)، إنها شيء يبقى فينا كآثار مرض، أو كألم نركن إليه...»[(١)].

فإذا كان الأمر كذلك، يصحّ عندها مجاراة التعبير الهايدغري القائل بالتعافي منها، ذلك أن التعافي لا يشترط أبداً خلو الجسم من الخلايا الحاملة لاستعدادات عودة المرض، بشكل أو بآخر. إنما العكس؛ فالتعافي من الميتافيزيقيا تَمَثَّل في تنويم خلاياها فينا، عبر تخديرها، ليس بالمعنى الأرسطي لثنائية الوجود بالقوة، والوجود بالفعل، حتى وإن كان كمونها يستدعي تذكّر القاعدة الأرسطية هذه. فإذا كان التفكير عند نيتشه وهايدغر ليس شيئاً آخر

---

(١) جاني فاتيمو، نهاية الحداثة، ترجمة نجم بو فاضل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٤، ص١٩٩.

غير ملاحقة تيهان الميتافيزيقيا، فهذا يعني أن التّعافي ذاك لا بدّ من أن ينتكس مرة أخرى بداء الميتافيزيقيا، حالما يَستَنفد حدث الانعطاف نفسه، ويستولد وميض حدثٍ آخر، لتبقى جذوة الميتافيزيقيا متربّصة بتسلسل الأحداث وتواليها التي يتشكل منها العالم. فالميتافيزيقيا تشبه كائناً ذا مواصفات كاملة الحضور، لكن حضورها احتمالي ومباغت، قدرها من قدر وجودنا في عالم هو كذلك موجود لأن الميتافيزيقيا تحتلّ قلبه وهي أصله «إنّ نسيان الكائن الذي يكوّن الميتافيزيقيا لا يمكن أن يُفكَّر فيه على أنه خطأ الإنسان، ويمكن الخروج منه بفعل إرادة وبخيار منهجي صارم... إنما نسيان الكائن هو أيضاً بمعنى ما مكتوب في الكائن عينه (حتى النسيان لا يتعلق بنا)، لا يستطيع الكائن إطلاقاً أن يعطي ذاته كلها حضوراً»[1].

قد يختلط على القارئ أمر المتابعة، وقد يتشوّش ذهنه من جراء استطرادنا في التحدث عن الميتافيزيقيا، ونحن في صدد الكلام عن الفلسفة ومآلاتها، كما لو أن المسألتين شيء واحد. لكن ولأنني لست في صدد تقديم براهين عن العلاقة العضوية المتجذرة بين الميتافيزيقيا والفلسفة، وجدت نفسي مأخوذاً بالشرح الهايدغري أكثر من غيره، لأنه اهتم بالميتافيزيقيا كشأن أنطولوجي. فانصبّ همّه على كشف علّة هيمنة الميتافيزيقيا على الفلسفة بطريقة ملتوية، حيث أمعنت في التّمظهر بأشكال وأسماء لم تخرج من دائرة التفكير الميتافيزيقي مطلقاً، ذلك لأن «تكرار الميتافيزيقيا هذا لا يهدف إلى قبولها بما عليه، مثلاً لا نفكر مجدداً في أفلاطون طارحين مسألة ما إذا كان مذهب المثل صحيحاً أو لا، بل ساعين إلى استذكار الوميض، الانفتاح القدري التمهيدي الذي فيه تمكَّن شيء كمذهب المثل مِن تقديم ذاته»[2].

---

(١) جاني فاتيمو، نهاية الحداثة...، مصدر سابق، ص ٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

لربما لم يقصد هايدغر هنا التكرار، إنما الاستعادة، عبر التأويل الذي قصد به إعادة فبركة الكلام التاريخي المكتوب بما يتلاءم مع ظروف القارئ وحاجته إلى إعطاء ذلك الكلام معنىً مغايراً، يحاكي فيه وجوده اليوم. فاستذكار الوميض الأفلاطوني، ينسينا أنفسنا ككائنات موجودة في العالم هنا... الآن... ولأن التذكُّر كما النسيان، عملية قدرية لا تتم بموجب فعل إرادي، مثلما لا يمكن قياس مقدار التأرجُح بين الفعلين عند أي كائن. فإذاً، لا تحصى الميتافيزيقيا لا بالكم ولا بالنوع، إنّما بالكيفية التي يتم بها استذكار أفلاطون، أو الأحرى، تأويله، أو قُلْ الميتافيزيقيا ليست شيئاً لتحصى، إنها قدَر فُرض على كل كائن لديه ما يتذكره... وما ينساه... إلا أن لكل فعل خاتمة، أو الأحرى، كل فعلٍ يروم خاتمته، وهي في معظم الأحيان حزينة، لأنها تنذر بنهاية مكروهة، تُمَهِّد لانبلاج صبح جديد، لفكر أجدّ يولد من لدن الأفول النيتشوي. مع أن لدى هايدغر نزوعاً رهيباً إلى ما هو أبعد من الميتافيزيقيا، دون أن يتعين (الأبعد هذا) في حدودٍ من شأنها أن تبيّن «الخيط الأبيض من الخيط الأسود»، تمييزاً بين الوضوح والغموض، ليس لأن هايدغر لا يرغب في ذلك، بل لأن ما يصبو إليه فيلسوف «الدازاين»، لا يتعيَّن بكلمات، ولا يتوضح بعبارات لغوية، تبقى هي أوهن من أن تعبرٍّ عن حالة، تتفق مع ما يصفه الفيلسوف الإيطالي (جاني فاتيمو) «النزوع نحو فكر آخر بالكامل قد يقود إلى نتائج صوفية»[1].

وهو ما حصل فعلاً لكل الفلاسفة الهايدغيرين الذين راموا إحياء الكائن. فانطفأ الفكر في المقابل، عند حالة تقمّصه كلاً من غادامير وريكور، حالما مشيا على خطاه، فأبقيا الباب مشرعاً على إمكان التعافي من خلال الاتصال

---

(١) جاني فاتيمو، نهاية الحداثة...، مصدر سابق، ص ٢٠٥.

بأفق التجربة عند الأوّل، والعالم الخبيء عند الثاني. ولأنّ كليهما يحسّ أكثر ممّا يدرك، أمات هايدغر الفلسفة من حيث هي انشغال بالميتافيزيقيا، من دون أن يقطع أوردة الميتافيزيقيا عنها. لا بل أحياها لتصب في المرتجى الصوفي للامتلاء. وهو نزوع لا يمكن أن يوفّره فكر، إنما بالشعور فقط الذي آل به إلى تتويج هولدرلين فيلسوفاً «من خلال شعر أجاد به التعبير عن المعنى الذي عجز عنه معظم الفلاسفة».

إن تسمية هذا بفيلسوف وذاك لا، بات وجهة نظر، بعدما انصرم دور الفلسفة النسقية الجامعة والشاملة. وهذا ما خلق أسئلة مشروعة عمّا إذا بقي للفلسفة دور، بعدما اكتسحت العلوم الوضعية باشتقاقاتها كافة، المجال الذي كانت تحتلّه الفلسفة في حياة البشر، كتنظير كلامي عن ماهية الحقيقة المطلوبة في زمن جديد، تختلف احتياجات ناسه عن التطلّب الذي أخرج حقيقة المثل الأفلاطونية المغايرة هي بالتالي عن مرحلة الكوجيتو الديكارتي، حيث لكل مرحلة تاريخية ظروفها ومتطلباتها التي تلائم عصراً بعينه، دون غيره. حتى وإن بدت الاختراعات التكنولوجية والاكتشافات العلمية، على طرفي نقيض مع التنظير الفلسفي. إلا أنها ليست كذلك في جوهرها بعدما صارت التكنولوجيا تُمثِّل إلهاءً وجودياً مغايراً عن الحيِّز الذي كانت تحتله الفلسفة في حياتنا الوجودية.

فاستعيض عن حيِّز الفلسفة تلك... بما هو غير فلسفي، أي بتكنولوجيا ملأت فراغ الوظيفة والدور الذي كانت تلعبه الفلسفة باهتمامات لحظوية وانشغالات مادية، تبدلت معها النظرة إلى الموت، وتغيرت معها أسئلة الحياة على نحو يجوز معه القول، إننا نعيش عصر بدايات إنسان جديد ومختلف. فبعدما كانت الفلسفة مرتع أحلام المتأملين في الحقيقة، صارت ملاذ المتوهمين بالحقيقة. نسوق هذا التوضيح، لا بالمعنى الأفلاطوني لتوصيف

الفلسفة كوردة نشمها ونستنشق رحيقها بعد شبع البطون، لتغدو بمثابة ترف فكري يندرج في ما بعد تأمين قوام الحياة المادية لحوائج المأكل والملبس والمشرب عند الإنسان. بمعنى أن الحاجة إليها توازي حاجة العيش والاكتفاء الذي نستجدي منه الرضى على الذات، كرديف للسعادة الهاربة من أمام الفلسفة في كل مرة تظن فيها أنها التقطتها. وهل يرضى أن يتعايش الإنسان مع تيهان السعادة؟ أو مع عالم لا سعادة فيه؟

هوذا السؤال المحوري اليوم، فإذا اختلفنا حول توصيف غاية الفلسفة ومآلاتها، قد نتفق على غايتها المتمثّلة بريّ ظمئنا إلى السعادة.

ولأن السعادة هذه تشترط امتلاءنا بالحقيقة، بات على الإنسان المعاصر أن يتصالح مع حقيقة أن لا مجال للإمساك بها، حتى صار المرء ملزماً أن يتصالح مع مبدأ عجزه ونقصانه، وذلك عبر انشغالات من شأنها أن تعوّضه هذه المأساة التي يجب أن يعتادها ويتعايش معها على أنها ليست مأساة، لأن وجودها من كينونة وجوده، وما عليه إلّا أن ينساها بالمعنى الهايدغري، عبر حشد تذكّره وتكثيفه في إلهاءٍ يومي بالذي هو فيه، إلهاء من النوع الذي ينكب فيه جيل اليوم على ألعاب التكنولوجيا وعوالمها الافتراضية التي ملأت فضاءات البشر إلى درجة، لم يعد معها من مُتَّسع لانشغال آخر غير الدخول في شبكة اتصالات، لا يروم منها إنسان اليوم إلا تقطيع وقت يمضي بسرعة البرق، حيث لا مجال فيه للتأمل، ولا للأحلام الكبرى أمام طغيان التكنولوجيا وعوالمها الافتراضية.

## الانعطافة الفلسفية مع مدرسة فرانكفورت

إن الفلسفة، أية فلسفة، تتسق مع ظروف عصرها، وبالتالي هي تجلٍّ للحظة ما، مثلما هي مظهر يعكس واقع الحال في نظرتها وموقفها من القضايا

نفسها التي ما برحت تتكرّر منذ أن أصيب الإنسان بالدهشة من هذا الوجود المترامي...!

لقد أضحى الكلام عن موت الفلسفة كلاماً مسموعاً بعدما انتهى زمن الحكايات الأفلاطونية الكبرى والأنساق المكتملة في حقيقة هيغلية، أو كانطية... الخ، لا بالمعنى الذي يبني فيها «النسقيّون أقوالهم ويصيغونها، على طريقة العلميين بغية إلباسها ثوب الخلود... كما أن النسقيين يرغبون في وضع خطاباتهم على طريق أكيد لعلم ما، في حين يريد النسقيّون فسح فضاء الدهشة مثل الذي يحدثه الشعراء، فيفضي إلى جديد لا يفسّر»[1].

فهذا القول فيه تناقض فاضح، ذلك لأن التأكيدات النسقية تستوجب وضوحاً يسهل تفسيره، لا سيما وأن المعنى في الأنساق الفلسفية ليس مضمراً على طريقة الفلاسفة الهدامين والنقديين الذين قوضوا مزاعم الحقيقة عند الآخرين، فاتحين مجال التفكير بطريقة مختلفة، ما من شأنه أن يؤدي إلى حقيقة ما...، لم تتعين عند نيتشه ولا عند هيدغر، لا عند غادامير ولا عند ريكور، على نحو ما تعينت في فلسفة هيغل وكانط وهوسرل، ليس لأن صنف الفلاسفة الشّكّيين يؤمن بالتأويل المفتوح على إمكانات ظرفية متبدلة فحسب، بل لأنه استّنْفِد مع هؤلاء الكبار إمكانية إنهاء التفكير عند حقيقة ما، وإن استحوذوا على من أتى بعدهم من الفلاسفة الشكيين والريبيين، لا بالمعنى القيمي لهالة الفلسفة فحسب، إنما بمنحى السعي لإيجاد مخرج ما، يُفضي إلى نبوت فلسفات جديدة، انطلاقاً من مفاهيم ومنهجيات، وقد تكون تأملات، وضعها هايدغر، وغادامير، وريكور، باعتبارها هي من يؤسس لمنطلقات تفلسف جديد من نوع آخر.

---

(١) د. محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٠، ص ٩٨.

لهذا السبب، تبدّد من أمامنا التباس أصيل حول علّة الحذر من وصف المتفلسفين الجدد، ما بعد غادامير وريكور، بأنهم فلاسفة، ليس لأن البطون لم تعد تنجب عباقرة عقب سلسلة من الأسماء المتنوعة، إنما لاقتران أصل الفلسفة بمنظومة تفكير منهجي حيال ما أصابنا في الماضي (التاريخ)، وما سيحصل في المستقبل (اليوتوبيا)؛ لكن الفلاسفة كلهم سعوا إلى أن يتجاوزوا الميتافيزيقيا الغربية، كلٌ على طريقته، أو الأحرى، سعوا إلى أن يفكّوا لغزها باعتبارها عائقاً عند هايدغر ومحازبيه، وهدفاً عند ديكارت وأتباعه، على شاكلة ما ظنّه فتغنشتاين. يقول ريتشارد رورتي: «أعتقد في بداياته بأنه جعل الفلسفة نقية (خالصة). فيكفي أن تطرح مشكلاتها بوضوح حتى تجد لها حلاً. كما بدا له بأن الفلسفة سائرة إلى نهايتها...»[1].

ورغم أن الظن والاعتقاد أو الافتراض هو الذي استولد عالماً موازياً لعالمنا الحقيقي، إلا أنه شكّل سبباً أساسياً، وما زال يشكّل منطلقاً للتفلسف في قضايا الميتافيزيقيا، ويمكن القول هنا، حالما هبط اهتمام الفلسفة الذي كان منصباً على ما في السماء، وما وراء الكون، متخليةً عن غرور تبجحها المعرفي بمن هو الخالق ومن هو المخلوق، ونزلت إلى أرض الواقع، حتى تشذّرت على قضايا جزئية، وتشتّت اهتمامها على قضايا حياتية، إلى أن صارت مهتمّة برتق الفتق المُقدَّر حصوله في ثوب وجودنا المنقضي بعد حين...، هذا بدلاً من أن تمضي في غي تفصيلها أثواباً كلية لوجودنا.

لهذا السبب، استجاب فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ليس بسبب أصول منشئتهم المتشبِّع بالإرث الماركسي الداعي إلى إماتة الفلسفة من حيث هي تنظير لفهم العالم بغية الانخراط في تغييره فحسب، إنما لاستنفاد المنحى

---

(١) د. محمد جديدي، ما بعد الفلسفة...، مصدر سابق، ص ١٠٣.

الهايدغري في تفسير العالم، بحيث لم يعد من مجال لغير النقد الذي دعا إليه روّاد تلك المدرسة، عبر تنظيرات تدعو إلى التخلي عن التنظير، من أجل الغوص في التجربة، تجربة النقد الآيل إلى تحسين ظروف العيش، وذلك من خلال الإشارة إلى مساوئ القائم، أكان في الاقتصاد أم في السياسة، في الاجتماع أم في الثقافة، من دون الادعاء بملكية حصرية للحلّ تام. خصوصاً وأنها قد «بدت الفلسفة الاجتماعية لأحد مؤسسيها ماكس هوركهايمر «وقتها، باعتبارها شاغله الأساسي، لكن ليس بوصفها نظرية فلسفية في القيمة تقدّم استبصاراً متفوّقاً في معنى الحياة الاجتماعية، ولا بوصفها نوعاً من تركيب النتائج لعلوم اجتماعية متخصصة، وإنما بوصفها منبعاً لتساؤلات تبحثها هذه العلوم، وكإطار لا يغيب فيه الكلي عن النظر»[1].

لقد صنّف البعض مدرسة فرانكفورت مدرسة متخصصة في العلوم الاجتماعية، تبعاً لمصدر اهتمامها بالضرر الناجم عمّا هو نظري، حيث نشأت بالضد من التجريدات، مع أن ثمة كثيرين وجدوا فيها وريثاً شرعياً لفلسفة آلت إلى التخلي عن التنظير الإسقاطي، لمصلحة التنظير الذي تفرضه موجبات العيش في واقع حافل بالمشكلات المستعصية على العلوم الاجتماعية نفسها، ولأن العلوم كافة آخذة في الاطّراد، بات على عاتق الفيلسوف مهمّة التصدّي، عبر النقد، لتساؤلات  لا تقدر عليها غير الفلسفة. لا من حيث هي تنظير عقلي خالص، يروم الإمساك بالحقيقة الكلية،  إنما من حيث هي عمل انغماسي في خضم واقع مليء بالوحول التي من شأنها أن تعمي نظر الاقتصادي، والرياضي، والاجتماعي، عن رؤية ما يراه الفيلسوف من موقع درايته بالمنتوج المعرفي لعلوم تبدو منفصلة ومستقلّة بعضها عن بعض.

---

(١) مدرسة فرانكفورت، توم بوتومور النظرية التقليدية، ص٤٣.

هكذا غدا للفلسفة اليوم دور المنسِّق، من زاوية تتبعها للخيط الرابط بين ميادين متفرّقة وموزّعة يجمع فيما بينها شيء منبث في الحالة التي يُسْتَدلُّ منها على علّة السّياسة مثلاً، من واقع اقتصادي معيّن. والعكس صحيح أيضاً، فالاستدلال هنا، يُعبِّر عن روابط ظرفية، لا تقتصر على الهداية الكلاسيكية في علاقة الجانب الاقتصادي بالجانب الاجتماعي والسياسي، حتى إن منحى التفكير النظري مرتبط ارتباطاً عضوياً بالواقع الذي جعل من «المفاهيم الفلسفية التي مثّل أرسطو وأفلاطون العالم من خلالها. مفاهيم ترفع العلاقات التي أسّساها على مستوى الواقع الأصيل. لقد تكونت هذه المفاهيم على ما يقول (فيكو) في ساحة سوق أثينا، عاكسة وبالوضوح نفسه قوانين الفيزياء، التساوي بين المواطنين، ودونية النساء والأطفال والعبيد... ويضيف كل من ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، الذي كان من أشهر مفكري مدرسة فرانكفورت بالقول: «إن التبرير الماورائي كان خيانة للظلم الموجود أقله في عدم التوافق بين المفهوم وبين الواقع»[1].

حتى الأسطورة عند روّاد هذه المدرسة، عكست اتجاهاً تنويرياً في سياق معالجتها الشّافية لأسئلة وجودية ملائمة لوعي تاريخي، وجد كفايته في مغزى أسطورة، لا تعنيهم أحقيتها، ولا ما إذا كانت تحمل وجهاً واقعياً، إنما الزبد في دورها الوظائفي الآيل إلى تعبئة الفراغ المعرفي، ليس إلّا. فالعقل الجدلي عند اتّباع تلك المدرسة لا يرتكن على خلاصة منجزة، إنما يستند إلى استنتاج مفتوح على ما يعارضه، بحسب الآلية التي استشف منها ماركسيّو تلك المدرسة ما يفيد بأن جذور التنوير ليست وليد صيرورة تاريخية منقسمة إلى مراحل وأطوار. فالتنوير ضارب في عمق التاريخ، مثلما هي البربرية المتأصلة

---

(١) ماكس هوركهايمر، ثيودور ف. أدورنو، جدل التنوير،... مصدر سابق، ص ٤٣-٤٤.

في طبيعة البشر. لكن المشكلة في تمظهر هذا الجدل وتجلّيه الخبيث على نحو يستدعي الابتعاد عن الوصفات الجاهزة والأحكام المبرمة، عبر الابتكار والنقد، حيث بهما وحدهما نستطيع فك شيفرة ما يتبدّى لنا كألغاز عصيّة على الفهم.

## كيف صار للذرائعية فلسفة

لقد استحالت الفلسفة مع رواد هذه المدرسة المتأثرة بالحيِّز العملاني لماركسيّة تحثّ هي بدورها على العمل الميداني (التحتي)، بدلاً من التنظير الفوقي، ورشة نقد ثوري، يستلهم من المنهج الجدلي سبب الانقلاب والتحوّل عمّا هو سائد. هكذا تحول التنوير إلى أيديولوجيا مهيمنة على الوعي العمومي في الغرب، عمدوا إلى نبش أصوله من التربة المتجذرة في الذي صنّفته الثّقافة الغربية الكلاسيكية نقيضاً للتنوير. «استقى جوهر مادته من الأساطير مع أنه كان يريد القضاء عليها. وحين مارس وظيفة الحكم، ظل واقعاً أسير سحرها... في علم الأساطير، يجب على كلّ حدث أن يكفِّر عن الواقعة التي تسببت به. وهذا ما يحدث في التنوير، إذ تحال الواقعة بمجرد أن تقع إلى العدم»[(١)].

وإذا صفّينا النيّة، نقول إن غرضهم ليس المخالفة التي من شأنها أن تروِّج آراء ومواقف صادمة، إنما غايتهم كانت منصبّة على إحياء جذوة العمل الثوري الدائم، الذي لا يرتكن على نتيجة تنويرية، لا تلبث أن تتحول إلى عائق أمام سبل الترقي والتطور، حالما تتلبس شكل سلطة قائمة. بمعنى أنها ستغدو سبباً لهمجية التسلط على ما يعيد تكريس الأيديولوجيا نفسها التي تدعي

(١) هوركهايمر-أدورنو، جدل التنوير،... مصدر سابق، ص ٣٢.

أيديولوجيا التنوير محاربتها. كمثل ما فعلته «الأيديولوجيا التي جعلت القضاء على التنوير من أولوياتها، فهي قد أعطته، دون إرادتها، أهمية جعلتها تعترف بوجود الفكر المتنوِّر في الماضي البعيد. وبالفعل، إن الآثار الأشد قدماً لهذا الفكر، هي التي تهدّد وعي هذه العقول المتحجّرة في أيامنا. ذلك أنه بدل القضاء على هذا العقل فإنه ودون ما إرادة، قد دفع بالتنوير إلى أبعد مداه»(١).

إلا أن الأمانة تقضي توضيح مقصد ما يعنيه التنوير في قاموس هوركهايمر وأدورنو •. فالتنوير عندهما ليس صفة لمرحلة اتسمت بثورة علمية أنجزت الكثير من الحلول الحياتية فحسب، إنما هو أيديولوجيا، وإن رامت إيجاد حلول ومخارج إيجابية للمشاكل القائمة، على ما تدلّ عليه تسمية تنوير، إلا أنها تحوَّلت إلى عائق أمام صيرورة التنوير تنويراً، حينما تحوَّل إلى مبدأ كلياني. «كل ما لا يتناسب مع ما يمكن حسبانه أو استخدامه صار مشبوهاً من جانب التنوير... وكل مقاومة روحية صادفها، لم تكن أكثر من إمداد له بالقوة. ما يعني أن عقل التنوير قد اكتشف نفسه حتى في الأساطير. فمهما كانت الأساطير التي تتعرض لمقاومة كهذه، وبفعل معارضتها، فإنها تتحول إلى أحكام، أي إنها تخضع لمبدأ العقلانية الهدامة التي تنتقدها في التنوير، إن التنوير مبدأ كلياني»(٢).

ففي الإحالة الجدلية بين التنوير والأساطير يخون هـذان المفكران أمانة

---

(١) هوركهايمر-أدورنو، جدل التنوير...، مصدر سابق، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦-٢٧.

• ثمة هاجس رئيس تحكّم في آلية تفكير رواد مدرسة فرانكفورت، إذ كيف لهم ألّا يعيدوا إنتاج الخطأ نفسه المتمثّل بتجربة إسقاط النظرية الماركسية على واقع عيني، تحوّلت بموجبه التجربة الاشتراكية إلى صنم أيديولوجي مناقض لما أنشدته الماركسية نفسها.

الانتماء إلى ماركسية، تعتقد باطّراد الصيرورة إلى ما يجعل من المقارنة بين كل من الأسطورة والتنوير، كطرفي نقيض، ضرباً مِن العبث النيتشوي، أو الأحرى خلطاً انهزامياً يتحدّر من الفكر العدمي، لا من الفكر الثوري المفعم بأمل الوصول إلى يوتوبيا، لسنا في صدد السؤال عما إذا كانت ستتحول هي نفسها إلى جحيم، إن استتبّ لها الأمر وأُقفلت على خاتمة، تتناقض مع التطوّر الجدلي الآخذ في الارتقاء، وغير المنغلق على عقم التكرار وإعادة التكرار الذي يتبدى بوجوه خادعة، انطلت على الوعي البشري في كل مرة انحاز فيها إلى تنوير، استبد بالحقيقة، ليُقصي حقائق الآخرين.

على هذا نجد أن رواد مدرسة فرانكفورت كانوا مهمومين بالبحث عن غير الحقيقة، فهي لا تهمهم مادامت لا تفيد المجتمع الذي بقي ملتهياً في البحث عنها طوال مدة بقائه عبداً لأسياد سلطة، استغلّت حاجته إلى... خوفه من... رغبته في... وذلك من أجل تأبيد سيطرتهم عليه بشكل يتماشى في كل مرّة مع متغيِّر ظرفي، بات اليوم تنويراً خادعاً.

لعل الجبلة الفكرية لرواد هذه المدرسة، عبارة عن خليط مهجّن انتهى بعكس ما بدأه المؤسسون الأوائل الذين كانوا مهمومين بتطوير المفاهيم الماركسية، حيث نجد فحيح هدمٍ نيتشوي مطعّم بالفضيحة الماركسية للاقتصاد الرأسمالي، قد تولَّف على شكل نقدٍ رام تصحيح الخطأ المقدر حصوله، مادمنا مضطرين إلى اجترار الخيبة من الحقيقة. فالمرتكز النظري لمدرسة فرانكفورت مبني على محاربة المؤدى الظالم في أي ادعاء يحتكر الحقيقة، حتى ولو كان تنويراً سيتحول إلى عكس غايته، حالما يستتب في سلطة قائمة على أسباب مناقضة ومتعارضة مع أسباب التنوير نفسه.

لذا نجدهم ميالين إلى «الحكمة التي تقول بأن لا شيء جديداً تحت الشمس، ذلك أن كل ألاعيب حياة عبثية قد لعبت سابقاً. وإن الأفكار الكبرى قد جرى التفكير بها... وأن... الناس جميعاً منقادون لحفظ البقاء الذاتي

انطلاقاً من قدرتهم على التأقلم، هذه الحكمة القاحلة لا تقوم بأكثر من توليد الحكمة الخادعة التي تدعي رفضها»[1].

## هل النقد الفرانكفورتي تأويل لحيّز التغيير الماركسي؟

عوداً على بدء، يتكرر الخطأ إياه الذي يلازم حياتنا، ليس لأننا نريده، إنما لأننا نعيش الداومة نفسها التي دفعتنا إلى إعادة إنتاج التجربة، كما لو أنها تكرار للخطأ نفسه. لعل منبع هذا التكرار يعود إلى الحكمة القاحلة إياها، هذه التي يجب أن نرفضها، ليس لأنها غير صحيحة، بل لأنها تعدم الفعل، وتحبِط العزيمة، وتمنع المبادرة لإثبات العكس. وهل بوسعنا العيش من دون المكابدة لقتل الملل والترويح عن النفس التي يقتلها ضجر التكرار والقحط في هذه الحكمة الخاوية من العزيمة التي يجب أن تشحننا بأمل ما، من شأنه أن يبدل شيئاً في أحوالنا، هذا إذا قمنا فعلاً بعمل ما.

لا يحق لنا لملمة هذا التذرّر الواسع لمفكري مدرسة (فرانكفورت) وفلاسفتها في إطار حكم جامع؛ يصح هو في استهداف فيلسوف بعينه، فكيف والحال هذا مع مدرسة يجب ألا تغشنا تسميتها المفروضة بمقتضى الإشارة إلى مؤسسة، لا تختزل المشهد الفسيفسائي لتلوينات فلاسفتها المتنوعين، حتى وإن كانوا متفقين على المنطلق النظري لتأسيسات نقدية، استلهمت من الماركسية فحوى نزولها إلى أرض الواقع، بعدما كانت الفلسفة معلّقة بين ما في السماء... وما على الأرض... ،متأرجحة بين ما ينتجه الذهن... وما يترتب على التجربة...، ومرة ثانية نقع ضحية فخ التعميم الذي يلغي التباينات الحسّية والفروقات الفكرية بين فلاسفة، منهم مَن عوّل على النظر العيني البحث كي

(١) هوركهايمر- أدورنو...، مصدر سابق، ص ٣٣.

يلتصق بواقع الناس وهمومهم، وذلك من أجل حلّ المشكلات الاجتماعية التي يُستَعصى حلّها من منطلق النظريات التقليدية التي وجدوها قاصرة، ولا تفي بالمطلوب، مادام «المفهوم التقليدي للنظرية يشير إلى نزعة بعينها، فإن هذه النزعة ترمي إلى إرساء منظومة من العلامات الرياضية المحض. قلّما توظّف عناصر النظرية، أعني الأقيسة والقضايا، أسماء تطلق على موضوعات تقبل التجريب، بقدر ما توظف الرموز الرياضية»[١].

حتى القضايا الميتافيزيقية عند هوركهايمر متصلة اتصالاً وثيقاً بالمنحى التقليدي لنظرية ما، تبني هي عالماً موازياً للعالم الحقيقي، وهذه تُعدّ نتيجة للمسافة التي تفصل ما في الذهن... عما في واقع التجربة...

هكذا تحيل النظرية التقليدية ما هو عيني إلى رمز وعلامة موجودة في خدمة نسق رياضي لنظرية مكتملة، تدرك كُنْه العالم وتملك مفتاح أسراره. وبهذا المعنى أيضاً، تغدو الميتافيزيقيا نفسها مجرد طفو نظر تجريدي، نجم عن أسباب أخرى كامنة في صميم العلاقات الاجتماعية المتصلة بظروف حياة البشر المادية والاقتصادية. لهذا، يعتبر هوركهايمر «إذا كانت معرفتنا ناقصة لا تكتمل، وإذا كان ثمة بين المفهوم والكينونة توتر لا يمكن رفعه، فإنه ما من مقالة يمكنها أن تزعم أنها تنال شرف المعرفة الأكمل. لا بد أن تكون معرفة اللانهائي هي نفسها معرفة لا نهاية لها. إن المعرفة التي تعتبر نفسها ناقصة غير مكتملة، ليست معرفة للانهائي. لهذه العلة تميل الميتافيزيقيا إلى أن تعتبر كامل العالم إنتاجاً للعقل»[٢].

يتكلم هوركهايمر هنا كما لو أنه وريث شرعي، أو الأحرى، ابن وفي

---

(١) ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدي،... مصدر سابق، ص٣٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

لماركسية لم تقوِّض الميتافيزيقيا من حيث هي مقولات عقلية، أو الأحرى، هلوسات ذهنية ناجمة عن واقع عيني لمرحلة تاريخية، عبَّرت عن نفسها على شكل أفكار منظومة نظرية مكتملة، فعكست هي أكثر، لا مستوى وعي البشر لأشيائهم المادية فحسب، بل عبّرت عن واقع العلاقات المادية وأساليب عيش الجماعة في ظرف تاريخي ما، كاشفة عن الميتافيزيقيا كمعوِّق بنيوي أصيل، أمام أي فعل تغييري يروم إيجاد واقع اجتماعي مؤاتٍ لتفكير من نوع جديد، يُحَافَظ فيه على جذوة الجدل المستمر بين الفكر والواقع. هكذا بات الفكر الميتافيزيقي والفكر المادي على طرفي نقيض، أو هكذا ظن الماركسيون حينما تبنوا أطروحة ماركس الراديكالية التي أطاحت الوعي النظري على بكرة أبيه، باعتباره ثرثرة كلامية تُلهي ولا تحثّ على القيام بالمهمة المطلوبة لتصويب الاعوجاج في العالم. وفي هذا السياق، لا أدري لماذا خطر على بالي تذكر الثورة الثقافية لـ (ماو تسي تونغ) في الصين الشعبية. تلك التي استلهمت من ماركس وجهاً من وجوهه الكثيرة، لنستنتج أن الثورة الفلاحية لـ(ماو) لم تُحرِّف الماركسية، إنّما أوَّلتها على النحو الذي اتخذت من نهيها عن الفلسفة والفكر وكل ما يعيق العمل الميداني على الأرض، سبباً لمنع الناس من القراءة والمحاورة وسماع الموسيقى، على اعتبار أن هذه انشغالات تُلهي عن فلاحة الأرض والحراثة، والانخراط في العمل الميداني الذي من شأنه أن يشيع البهجة والسعادة. حيث نجد هنا النزعة الإرادوية الإنسانية منبثّة في هجاء ماركس للفلسفة التي كانت منصبة على تفسير العالم، بينما المطلوب تغييره.

هكذا تحول الموقف من النظريات التقليدية إلى دعوة للتخلي عن كل فكر لديه وجهة نظر مغايرة للنظرة الماركسية الآيلة إلى إقامة الحدّ بين الخطأ والصواب، على أنه حدّ بين الفعل والنظر. وهنا لا أدري ما إذا كان ثمة

ميتافيزيقيا أكثر استبداداً من الميتافيزيقيا المتمثلة بإقفال المشهد الفكري على سعادة الأحكام المبرمة لنظرية ماركسية، جاءت مقولاتها نتيجة واقع متبدل إلى ما يجعل من أي استنتاج بمثابة رأي ظرفي، ومن أي تحليل خلاصة موقتة، ستذوي حالما ينبرى واقع جديد سيستولد بدوره مقولات مغايرة، وهكذا...!!

لقد تنبّه هوركهايمر بفعل كارثة التجربتين السوفياتية والصينية الآيلتين إلى إقامة أنظمة شمولية، استبدت بالسلطة استبدادها بالحقيقة المختزلة في الموقف البروليتاري الذي يمثله ممثلو الطبقة العاملة على رأس سلطة مستلبة بآليات حماية ديمومتها، عبر إلغاء كل من يعارضها. لذا عمد هو إلى حراسة باب الماركسية. لئلا يُغلق على اكتمال أيديولوجي، من شأنه أن يُحوِّل العناصر الجدلية الحيّة فيها، إلى مسوغات تبريرية، خدمة لسلطة مجحفة، صلتها بالماركسية، كصلة الله بالأنظمة الثيوقراطية. لهذا، نجده منحازاً إلى النظرية النقدية التي تحارب استكانة الفلسفة في حضن أية حقيقة.

وفي هذا السياق، يرى هوركهايمر «بالنسبة إلى النظرية النقدية، لا يوجد إلا حقيقة واحدة...، لا توجد أي نظرية للمجتمع، ولا حتى نظرية علماء الاجتماع التعميميين، لا تنطوي على مصالح سياسية نظرية، سيتعيّن الحسم في مصداقيتها بالتفكير الذي هو في الظاهر محايد، بدلاً من أن تقوم هذه المصداقية على مجهود عملي ونظري، يتنزّل تحديداً ضمن نشاط تاريخي عيني»[1].

من الواضح هنا أن غاية النظرية النقدية قد تكشف عن علّة تبني هوركهايمر للنقد الآيل إلى المواءمة بين الشرح المقدر حصوله في مجتمع ما... مع النظر المتسق بشكل عضوي في واقع معتمر بنشاطات جمّة، لا

(١) هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية،... مصدر سابق، ص ٣٤٤.

ينفصل فيها الفكر عن طوره التاريخي، مثلما لا ينعكس الواقع بعين صنمية جامدة. فالفكر النقدي يغدو مع هذه الحال متصلاً بالواقع على نحو انزياحي، ليس هو الواقع، مع أنه هو منبته ومرجعه، ولا هو ظرفي مع أنه وليد راهنيته؛ فالفكر النقدي يدفع، بهذا المعنى، في اتجاه خيانة إيجابية لواقع يحتاج إلى من يزحزحه، كي يُنجب فكراً نقدياً، يحيا إزاء واقعه، يوائم المستجد مع القائم بطريقة تدعو إلى التفحص الحيّ والنقد الدائم. هكذا يروم النقد تصحيح التشوهات ورأب الصدع بين ما نفكر فيه، وما يحصل على أرض الواقع، «لقد حافظت النظرية النقدية للمجتمع حتى بوصفها نقداً للاقتصاد، على طابعها الفلسفي، ذلك أن مضمونها هو قلب المفاهيم التي تطغى على الاقتصاد إلى ضدّها، أعني التبادل العادل الذي انقلب إلى تعميق اللاعدل الاجتماعي، والاقتصاد الحر إلى هيمنة الاحتكار...»[1].

لهذا، بات على النظرية النقدية القيام بمهمة جليلة، لن تنتهي مادامت تقوم بحراسة المساحة الفاصلة بين النظري والتطبيقي، فعليها البقاء متيقظة إذاً مِنْ مغبة المطابقة بين ما في الرأس وما على الأرض؛ فالمطابقة من شأنها أن تحوّل النظرية النقدية إلى نظرية تقليدية، يستحيل فيها العالم حقيقة عقلية مُنجزة، ليس إلّا.

ترتقي النظرية النقدية إذاً مع هوركهايمر إلى مصاف فلسفة مكتملة العناصر، والشروط «الغائية» التي تجعلها على تماس مع الميتافيزيقيا المبنية أساساً على مفاهيم نظرية، حاول فيلسوفنا التّنصّل منها، لئلا نتّهمه بأنه نحا نحواً تجريدياً، فسعى بكل جهده إلى أن يبني قوله- نقده بالضد من الفلسفة. لهذا سماها نظرية نقدية، لا فلسفة نقدية، وهذا بغية الاحتراس، وأيضاً لكي

(١) هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية...، مصدر سابق، ص ٣٧٥.

يحافظ على أمانة ماركس المتنصل هو بدوره من الفلسفة تنصّله من التجريد الذي يعيق جدله المادي. من هنا، نجد «أن النظرية النقدية تتعقب في تكوين مقولاتها وفي جميع مراحل تطورها، وعن وعي تام، المصلحة القائمة على تنظيم عقلي للفعالية الإنسانية، ومهمتها إنما هي توضيح هذه المصلحة وبيان مشروعيتها... [ويضيف هوركهايمر] لا ترمي النظرية النقدية بأي حال من الأحوال إلى الاستزادة من المعرفة، بما هي كذلك، بل إلى تجريد البشر من علاقات الاستعباد»(١).

إن التركيز الدائم على جدوى الأفكار النظرية ومردودها النفعي حيال المصلحة العامة، يميط اللثام عن الحلقة المركزية لفيلسوف قرّر أن لا طائل من الانشغال بالفكر النظري، إلا من حيث فائدته العينية المباشرة في سبل القضاء على الهيمنة والاحتكار، وتحرير الناس من عبودية استلابهم إلى شكل من علاقات الإنتاج الرأسمالي. على هذا النحو تشخّصت العلّة عند هوركهايمر في كثافة المدلول العملاني للعبارة الماركسية التي تقول (إن الواقع الاجتماعي هو من يحدّد الوعي الاجتماعي، وليس الوعي الاجتماعي من يحدد الواقع الاجتماعي). وكبداهة شروق الشمس، شرع هوركهايمر في نقاش ما بعدها...، عبر الإمعان في الكشف عن ضحالة الارتكان إلى عقل نظري هشّ، عولت عليه الفلسفات المثالية، من دون أن تتحصل على المرتجى منه. وجاءته الضربة القاضية من التطور الصناعي للبرجوازية. حتى إن الذات التي تعتبر أساس التكوين الأيديولوجي القائم على إسقاط إرادوي لآمال ومرتجيات متمناة في الذهن الذي يجنح إلى التعامي عن الواقع من فرط حماسته لتحقيق إيمانه بأفكار فوقية، قد أزالت نفسها، في غمرة المعمعة

---

(١) هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية...، مصدر سابق، ص ٣٧٣-٣٧٤.

الاقتصادية التي أحالت الذات إلى وسيط ناطق باسم البضاعة، «مع تفككها تحول البعد المشط (مِنْ شطط) للقوة إلى العائق الوحيد الذي يحول دون تفهم إمكانية الاستغناء عنها. مهما كان قدر تشوّه البشر، فإنه بإمكانهم في لحظ عين، أن يتحققوا من قدرتهم على تخليص العالم المعقلن كلياً تحت قهر الهيمنة، من المحافظة على الذات التي لم تزل تجعلهم إلى الآن يتناحرون فيما بينهم»[١].

ولأن موقف الماركسية الكلاسيكية من الذات متأرجح بين اندماجها الكلي في علاقات الإنتاج إلى درجة التشيؤ الذي يحيلها إلى بضاعة معروضة في السوق، تُشترى وتُباع، بحسب مقتضى قيمة العرض والطلب. وقد يصل الأمر إلى حد أن الطاولة هي مَنْ يفرض على صاحبها النطق بكلمات، تجعله مفاوضاً بارعاً، لكنه مُسْتَلب الإرادة حيال ما يبتغيه مبدأ الربح. ما يجعل وعي الإنسان يتشكل بحسب المقتضى الظرفي الذي تفرضه عليه مهنة خبيثة، يتشابه فيها التاجر في باريس مع التاجر في زيمبابوي، هذا من جهة، وعلى الرغم مما ترومه الذات في ثباتها الثوري الفاعل والمُدرِك لأساليب التمظهر السوقي الخادع في منحى الاقتصاد الرأسمالي السالب بدوره للسياسة والاجتماع على السواء، من جهة ثانية. أي بين ذوبانها المُستَنتَج من علاقات الإنتاج الرأسمالي، وبين ضرورة إيقاظها من سبات استلابها، بغية الوقوف سداً منيعاً أمام مهزلة تمظهر الاحتكار عدلاً، والهيمنة إنصافاً، تبرز دعوة هوركهايمر النقدية إلى الحفاظ على الذات، بعدما تقهقر العقل، لأن «ما تبقى من العقل في انحطاطه الراهن، يتجاوز ضرورة التمسك بالمحافظة على الذات والمداومة في الهول الذي يكتمل فيه العقل»[٢].

---

(١) هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية...، مصدر سابق، ص ٤٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

وعليه، يجب الحذر من أن تشتط الذات نحو نزعة إنسانية، عانت البشرية مخاطر تجربتها السوفياتية، بعدما أفرغ المنهج الجدلي من فحوى استنتاجه بتقهقر الذات أمام البنى الاقتصادية. لذا تتوجب الحيطة الدائمة. فالمخاطر من الشطط نحو إلغاء المساحة الفاصلة بين ما نريده... وما لا إرادة لنا فيه...، قد شكَّل مسوغاً معرفياً لمدرسة فكرية، ألقت على عاتقها مهمة تطوير الماركسية، بما هي مدرسة في علم الاجتماع، وليس فلسفة في العمل النقدي أو النظر التحليلي، لتجد نفسها في غمرة سجال، ذهب باتجاه تأمين صمامات أمان، لئلا تجنح تفسيرات الذات وتأويلاتها نحو إرادية فاقعة، من شأنها ألا تعترف بمبدأ الريبة الحاكمة بوجود تمظهرات خادعة من ناحية، مثلما يجب ألا تشلّ الريبة تلك إمكانات الذات، بغية إحياء الوعي الثوري فيها، من أجل المواءمة الدائمة بين الفكر والواقع، عبر النقد، وليس المطابقة النهائية، عبر الأيديولوجيا من ناحية ثانية.

وبالمناسبة، يجدر بنا التذكير هنا أن المآلات التعددية المختلفة والمتنوعة لمفكري مدرسة فرانكفورت، تشي بالحالة التي تذكرنا بشروع واحدنا في تأليف مرافعة دفاعية عن أبويه، إلا أنه وفي أثناء البحث عن الخبايا والخفايا، طرأ ما لم يكن في الحسبان. الأول عامل ذاتي مرتبط باختمار ما بعد التجربة. والثاني متصل بالمستجدات المعرفية التي لم تكن مدركة من قبل. وهذا ما أدى بهوركهايمر مثلاً إلى أن يتوقف عن أن يكون مفكراً نقدياً، بعد أن عاد يستبشر بهيغل وكانط، أكثر من ماركس، حتى أن حماسته النقدية خبت إلى درجة جعلته يعترف في نهاية المطاف قائلاً: «وإني لا أعتقد أنه توجد هناك أية فلسفة يمكن أن أقبلها، وتكون غير مشتملة على عنصر لاهوتي»[١].

---

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت...، مصدر سابق، ص ٨٨.

## نضوج الفكر وخيبة ما بعد الصدمة

لا أزعم هنا أنني وجدت ضالتي التي ما برحت أبحث عنها بين ثنايا الفلسفات التي تدعي تخليها عن الميتافيزيقيا، كما لو أن الميتافيزيقيا خيار، لا تفرضه موجبات استعمال مفاهيم ومقولات، افتراضات واحتمالات، تستدل على ما يُمكِن أن يحصل بالرجوع إلى قاعدة منهجية، لا يهم ما إذا كانت مادية أو مثالية، جدلية أو تحليلية؛ فالإيمان بذاته، حتى ولو كان إلحاداً، يشي بنوع من الميتافيزيقيا التي نجد شيئاً منها منبثاً في اعتقاد هوركهايمر بماركسية، قادرة في ظنّه على اجتراح حلول نقدية، تنطلق من تفكيك الاقتصاد وعلاقات الإنتاج، وتصبّ في ترميم فتوقات المجتمع. فكيف والحال هذه بعد أن اعترف هوركهايمر جهاراً وعلى رؤوس الأشهاد، بأن ما من فلسفة يمكن أن أقبلها لا تشمل عنصراً لاهوتياً، ما يجعلنا نفسّر علّة حماسته النظرية لنقد ثوري في طوره الأول، حاكى به مرحلة شبابه المفعم بأمل تغيير جذري، ما لبث أن ذوى مع غيره من مفكري مدرسة فرانكفورت الذين غرقوا بمعظمهم في يأس وإحباط شديدين. يأس متأتٍ من تحليلهم للمجتمع الغربي الحديث، عبّر عنه هربرت ماركيوز بالقول: «يُنتج المجتمع نفسه في مجموعة تقنية ومتناسقة ومتنامية من الأشياء والعلاقات التي تشتمل على الاستخدام التقني للبشر. وبكلمات أخرى، فإن الصراع من أجل الوجود واستغلال الإنسان والطبيعة، أصبحا يكتسبان صيغة علمية وعقلانية أكبر دائماً... وفي النهاية، إن العقلانية التقنية على هذا النحو، تصون بأكثر مما تبطل التسلط»[1].

ذلك أن التعويل على التقدم التقني، أصيب مع مفكري مدرسة

---

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت...، مصدر سابق، ص ٧٨.

فرانكفورت بنكسة كبيرة، بعد أن كشفوا مدى تغول الاحتكارات وتسلط الرساميل الرامية إلى مراكمة الربح في حياتنا إلى درجة، بات التحكم في إرادة الناس أسهل، بعدما اتخذت الهيمنة طابعاً عقلانياً منبثاً في الأساليب التي يروَّج بها للسلع التي يُراد لنا استهلاكها، ليست لأنها ضرورية ونافعة لحياتنا، إنما لضرورات التحكم في مصير، ترسمه الشركات الرأسمالية، عبر خطط تعمل على إشاعة مناخ اجتماعي وسياسي زائف، يخفي الغاية من تحكم الرأسمال في مفاصل حياتنا اليومية. فالإحباط واليأس كانا قد شكّلا ثيمة مشتركة بين مفكري مدرسة فرانكفورت في مرحلتها الأخيرة، مردّه شدّة التفاؤل المعلق على فلسفة ماركسية، استنفدوا منها إمكانية تأويلها بأحسن من استنطاقها بنقد جدلي، لم يشفِ تحليل الفكر المتعطش بطبيعته إلى أن يرتوي بجرعة ميتافيزيقية، أدّت بـ هوركهايمر إلى تشاؤم، أعقبه تسليم شبه سلبي بما كان يرفضه في نقده الذي ما لبث أن تراجع عنه تراجعه عن علّة وجوده كمفكر بذل جهداً من أجل إعمال نظريته النقدية ضد النظريات التقليدية. ولما كان قد تركز جهده، إلى حدٍّ ما، على مراقبة مصير الفرد في المجتمع الغربي الخاضع بدوره لتسلّط العقلانية العلمية التقنية، خلص إلى نتيجة سلبية، عزَّزت اقتناعه أكثر بضرورة إعمال النقد الدائم، من أجل فضح آليات السيطرة الرأسمالية، غير الآبهة للمزاعم التنويرية التي تلطت خلفها، كالحرية مثلاً والفردانية، وكل ما من شأنه تلوين هيمنتها بمظهر ثقافي خادع للجماهير التي تنساق بحمى انفعالها بما يُقدَّم لها من سلع، ليست بريئة عن مقتضى هيمنة الرأسمال على الحياة اليومية.

ذلك أن خبث الغاية هنا، لا يقل فداحةً عن مكر الأسلوب المنبثّ في صناعة ثقافة دعائية وإعلانية، تروّج السلع والبضائع المعروضة في السوق،

كما لو أنها حاجات عرضية. إلا أنه لا يكتمل مشهد الحياة من دونها، لتمسي أكثر من حاجة للترفيه عن الفرد المأخوذ بمتعة اقتناء سلع مسلّية له، ومربحة لمنتجها.

ومثلما يقول هوركهايمر وأدورنو في مقالتهما «التنوير وخداع الجماهير»: «تظل الصناعة الثقافية صناعة تسلية. فهي تمارس سلطتها على المستهلك بواسطة التسلية التي ينتهي بها الأمر، لا إلى مجرد الإملاء، بل إلى العدوانية اللازمة لها اتجاه ما هو أكثر منها»[١].

فالمجتمعات المعاصرة تتعرض في نظر هذين المفكرين إلى أكبر عملية غشّ في تاريخ الأنظمة قاطبة، لأن الهيمنة اليوم تتخذ شكلاً مخادعاً يتحكم في مفاصل حياة، في الماضي، كان يتمتع فيها استبداد السلطة مثلاً، بفسحة من البراءة المتسقة أكثر مع الفطرة الإنسانية التي أصبحت خاضعة اليوم لصناعة ثقافية وفبركة إعلامية وإعلانية، تعتمد على تقنيات تكنولوجية، وفَّرت بدورها وسيلة للتحكم والسيطرة على كل شيء، إلى درجة أطبقت فيها حتى على الهواء الذي نتنفسه، إلى أن صار لمقدار الثقافة منسوب يقاس بمعيار المقتضى السوقي لصناعة مقطوعة موسيقية مثلاً، لا تُصنع نزولاً على رغبة الجمهور وحاجته إلى لون موسيقي من نوع معين فحسب. فهذا المقتضى جزء لا يتجزأ من ضمن عملية جدلية معقدة، يملي فيها الطرف المُنْتِج بضاعته الفنّية، استجابة لضرورات سوقية، ينضوي فيها الاعتبار الحسّي لذوق الجمهور، لا بوصفه قيمة إنسانية، أخلاقية يجب مراعاتها، إنما بوصفه غرضاً ملائماً لسوق السلعة المُنتَجة ليس إلا. هكذا وجد المفكران هوركهايمر وأدورنو «قد تمازج الإعلان مع الصناعة الثقافية سواء على الصعيد التقني أو

(١) هوركهايمر، أدورنو، جدل التنوير...، مصدر سابق، ص ١٥٩.

على الصعيد الاقتصادي، ففي كلا القطاعين يظهر الشيء نفسه في العديد من الأماكن والتكرار الآلي للمنتوج الثقافي نفسه قد صار بدوره تكراراً للشّعار الدعائي نفسه. ففي الحالتين يتحول الأمر والفاعلية التقنية إلى تقنية نفسية، إلى تقنية التلاعب بالناس»[1].

فإذاً باتت لدى آليات التحكُّم وسائلها التقنية وأساليبها المارقة، تراوغ وتتمظهر من أجل إخفاء جوهر الطبيعة الرأسمالية غير المُنصفة، لا بل هي متوحشة مرتين، الأولى في استغلالها الفراغ الميتافيزيقي، والثانية في تمظهرها الخادع، حينما تبدو فيه تنويراً، ليس هو كذلك على الإطلاق في حقيقة الأمر.

## النقد انتقائية نفعية في مدرسة فرانكفورت

إن الاتجاه التجديدي لمفكري مدرسة فرانكفورت قد نحا نحواً نقدياً لأشكال الخداع والمراوغة كافة كفعلين متغلغلين في آليات السيطرة الرأسمالية التي أمعنت في تحكمها، مستغلّة التطور التقني لتقليص الفسحة إياها، التي تفصل فوضى البربرية عن الحرية الرأسمالية. فكان الاتجاه الراديكالي في نقدهم للرأسمالية متصلاً بجذرية الاستئصال الماركسي لاعوجاجات مجتمع رأسمالي، عبر ثورة بروليتارية، لم تَرقْ معظم مفكري مدرسة فرانكفورت، بعدما خبروا تجربتها الستالينية، لذا عمدوا من بعدها شيئاً فشيئاً إلى التخلي عن راديكالية ماركس الثورية، من خلال نقدهم اللاذع الذي فضح عورات الرأسمالية، تاركين للآخرين الحكم على ما يتوجب فعله على أرض الواقع، لإصلاحٍ يندرج في سياق التحسين الآيل إلى خلق فرص مؤاتية لبناء مجتمع أفضل، يستلزم بدوره مواكبة نقدية، يجب ألا ترتكن على

---

(١) هوركهايمر، أدورنو، جدل التنوير...، مصدر سابق، ص ١٩١.

نتيجة نهائية، مادام الحراك الجدلي هو السّيد المطلق، وهو مفتاح الفهم في المجتمعات كافة. وفي هذا السياق، من أكثر المفكرين صراحة في الإفصاح عن الهوية النظرية النقدية في مدرسة فرانكفورت، هو هربرت ماركيوز، حيث تكرَّر في كتابه «العقل والثورة» غير مرة، كيف أن «جميع التصورات الفلسفية للنظرية الماركسية هي مقولات اجتماعية واقتصادية... فهي تستهدف شكلاً جديداً للمجتمع حتّى حين تصف شكله الراهن. وهي أساساً تستهدف حقيقة، لا يتم التوصل إليها، إلا عن طريق إلغاء المجتمع المدني... [ويردف ماركيوز قائلاً]: نظرية ماركس «نقد» بمعنى أن كل التصورات تمثل إدانة للنظام القائم في مجموعه»[1].

فمن هذا، يتفسَّر منبت الراديكالية في النقد الفرانكفورتي، بكونها رافداً من روافد المنبت الماركسي، الذي بنى حلاً شمولياً من منطلق رفضه الكلي للنظام الرأسمالي المحكوم بطبقة برجوازية لا يمكن إصلاحها، لا عبر مؤسسات مجتمع مدني، ولا عبر تفعيل شفاف لقوانين عادلة مِنْ شأنها أن تراقب الشطط الاستغلالي لحرية السوق. فالترابطية الموثقة بين أجزاء المجتمع وقطاعاته كافة، جعلته (المجتمع)، بالمعنى الماركسي، يتسق عضوياً مع نمط اقتصادي، ينتج ثقافة وفناً وسياسة من طبيعة النظام الاجتماعي الذي أنتجه.

لقد وجد مفكرو هذه المدرسة أنفسهم مؤتمنين على حماية فحوى النظرية الماركسية من نفسها، عندما اتخذوا من نقد ماركس للكل الرأسمالي، نقداً لكل النظريات التقليدية التي فسَّرت العالم

(١) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص٢٤٥.

انطلاقاً من العقل، أو العالم بوصفه عقلاً مع هيغل، فاختصروا في نقده، نقداً شاملاً لكل النظريات المثالية والتقليدية التي تتسم بترابطية، تحثّ على نقد جذري. ولأنهم أدركوا أن البدائل التي تورط ماركس في فبركتها، لا تنسجم مع فحوى فلسفته النقدية التي يتعارض جدلها النقدي مع مبدأ ارتكانها الثوري على اشتراكية منحازة لانتصار طبقة البروليتاريا، حاولوا ألّا يتجرّعوا الكأس الماركسي المسمومة بحل اشتراكي على طريقة «لينين وماو»، فعمدوا إلى تعيين منطلقات تشخيصية لأمراض التطبيق وعلل التجربتين الاشتراكية والرأسمالية. فتحول الفرد عند مفكري هذه المدرسة إلى موضوع إشكالي، استدعى بنظرهم تشريحاً نقدياً مرتبطاً بأسباب ظهوره في المجتمع الغربي كنتيجة، أو الأصح، كإفراز طبيعي لآليات النظام الرأسمالي الذي باتت فيه قيمة الفرد من قيمة تأمينه الوظيفية المحددة له، فأضحى وجوده ذرائعياً؛ فبقدر استجابته ورضوخه لإملاءات الوظيفة التي يشغلها، يتحدَّد دوره المستلب من ناحية أخرى، إلى ما يبدو فيه الفرد حراً في اختيار ما يريد، من سلع معروضة من قبل الشركات وفي وسائل الإعلام على النحو الذي لا يترك مجالاً لاختيار غيرها، على أنه هو من اختارها.

إن اهتمام رواد مدرسة فرانكفورت بالفرد، جاء بمؤدى انشغالهم براهنية قضايا مستجدة في المجتمع الغربي، هذا بوصفهم نقاداً في علم الاجتماع، لا منظرين في علم المنطق أو الفلسفة. فالدافع التأسيسي لمدرسة فرانكفورت تحوّل عن غايته الرامية إلى تطوير الحسّ النقدي في الماركسية إلى ما جعل معظم مفكريها يتنكرون لمقولات أساسية في النظرية الماركسية، حتى قيل عن مدرسة فرانكفورت بأنها ماركسية بلا بروليتاريا. وبهذا، تخلّت هذه المدرسة عن المسوِّغ الاقتصادي الأساس في بناء الطبقات وصراعاتها، كمفتاح مركزي في المفاهيم الماركسية حيث من شأن إلغائه الاستغناء عن

الشق الآخر المكمّل لنظرية ماركس في الاقتصاد. كيف «أن الموضوع الذي ينتجه العمل يقابل بوصفه كياناً غريباً، وقوّة أصبحت مستقلة عن منتجها. وفي ظلّ الأوضاع الاقتصادية القائمة، يظهر تحقق العمل على أنه عكس التحقق، وسلب للعامل، ويظهر التّموضع على هيئة فقدان للموضوع واستعباد بواسطته، كما يظهر التّملك والاستحواذ على أنه اغتراب ونزع للملكية»(١).

فبقدر ما أجاد ماركس في الكشف عن خبايا التواشج البنيوي بين واقع النظام الرأسمالي في تأثيره في ماهية الإنسان، من حيث هو كائن حر في اختيار مستقبله ومصيره، من جهة، وإنتاجه السالب لقوة عمل العامل، حالما تغدو قوة العمل كياناً غريباً، بمجرد أن يتحول الإنتاج إلى بضاعة وسلع معروضة في السوق من جهة ثانية. فبقدر ما أجاد ماركس فضح العلاقة تلك، أخفق في المقترحات والتوصيات التي انحاز فيها إلى انتصار البروليتاريا المتعينة عنده في طبقة العمال وكل المتضررين والمضطهدين من الأداء الرأسمالي المستشري بقوة تمظهر اغتراب الإنسان عن نفسه على أنه شيء منسجم مع طبيعة واقع حال تقسيم العمل. وبحسب ماركيوز «وهو تقسيم لا يمكن التخلص منه عندما تعلن حرية الفرد المجردة في المجتمع البرجوازي. فالعمل منفصلاً عن موضوعه، هو في نهاية المطاف اغتراب للإنسان عن الإنسان»(٢).

لقد انتقى رواد مدرسة فرانكفورت من المنظومة الكلّية للفكر الماركسي، المفاهيم التي تخدم غرض نقدهم للمجتمع الغربي بحالته القائمة؛ فالليبرالية وحرية الفرد، أضحت تشكّل مع هذه الحال يافطة سياسية واقتصادية لأداء رأسمالي، استطاع أن يسوِّق نفسه، بحسب ما ذهب إليه ماركيوز، بوصفه

---

(١) هربرت ماركيوز، العقل والثورة...، مصدر سابق، ص ٢٦٠.

(٢) هربرت ماركيوز، العقل والثورة...، مصدر سابق، ص ٢٦١.

حامياً لحرية الفرد، ومدافعاً شرساً عن ليبراليته السياسية، كما لو أن الليبرالية والفردانية مقولات مجردة، لسلوك إنساني منفصل عن واقع العلاقات الاجتماعية القائمة هي في الأصل على جذر اقتصادي، حيث يتحدد بموجب نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج، المنحى الاجتماعي، كما السياسي في واقع تاريخي ما. ثمة مآخذ كثيرة طاولت نواحي عديدة في اهتمام مفكري تلك المدرسة بنقد اجتماعي، لم يُعطِ التاريخ، ولا الاقتصاد حيزاً كافياً من التحليل. حتى أنهم لم يعيروا المقولات العينية في النظرية الاقتصادية لماركس، اهتماماً مطلوباً فيه إعادة النظر في مقاربة الاختلافات المستجدة حيال توصيف طبقة البروليتاريا مثلاً، التي تبدّل توصيفها على نحو، يفرض إعادة النظر في روح هذه المقولة الآيلة إلى تبديل حتمي لمواصفات طبقة البروليتاريا نفسها في ظرف مختلف، كما يتطلب إعادة النظر في الكثير من المقولات التقنية للاقتصاد، كمجاراة التبدل في القيمة الفائضة، ذلك أن ماركيوز قد اهتم بمبدأ الاستلاب في منحاه الاجتماعي، من منطلق كشفه عن مستور النظام الرأسمالي المتلطي خلف حجب الليبرالية والفردانية، حيث لم يتوغل هو كثيراً في متابعة الخط البياني لمتغيرات أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج في نمط اقتصادي، تبدل رأساً على عقب بمؤدى ثورة تكنولوجية، صار فيه تشغيل محطة توليد الكهرباء في العاصمة (لندن)، مثلاً مقتصراً على أشخاص قليلين، لا يتعدى عددهم أصابع اليد الواحدة، لأنها لم تعد تحتاج إلى جهد أكثر من إصبع اليد الواحدة في كبس أزرار توليد الطاقة من مفاعل نوويّ، بينما كان توليد الكهرباء في أصل منشئها في بريطانيا مثلاً، يحتاج إلى جهد عشرات الآلاف من العمال المناوبين ليلاً ونهاراً، لتزويد محطات توليد الكهرباء بالفحم الحجري، وذلك للاستحصال على طاقة أقل بجهد أكبر.

ذلك أن المتغيرات التي استتبعت التحول الصناعي، نسفت أسس الاقتصاد العيني لماركس، وعزّزت في الوقت نفسه مبادئ اقتصادية محدَّدة، كالتي أضحت بمثابة بداهات مكرسة في علم الاجتماع الاقتصادي والسياسي، كالقيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية للسلعة مثلاً. وبصريح العبارة، عمد ماركيوز إلى إظهار مدى تغول الرأسمال في احتكار الإنسان إلى درجة، يمكن القول معها إن الفرد بات مفبركاً، أو كائناً مصنوعاً بكليته، حسبما تمليه اعتبارات سوق استهلاك السلع، لا أكثر ولا أقل، بعدما أحال «المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الناس إلى علاقات موضوعية بين أشياء.. وقيمة السلع التي ينتجها الأفراد هي التي تحدد مركزهم الاجتماعي، ومستوى معيشتهم، وإشباع حاجاتهم، وحريتهم وقوتهم... ولا يشارك الأفراد في العملية الاجتماعية، إلا بوصفهم مُلَّاكاً للسلع فحسب، كما أن العلاقات المتبادلة بينهم لا تعدو أن تكون هي العلاقات بين سلعهم»[1].

فالاستلاب التام لكينونة الإنسان في المجتمع الرأسمالي، بما هو كائن حر في اختيار ما يناسب فرادة ذوقه ورغبته، وكل ما من شأنه مجاراة استقلاليته كفرد منضوٍ في إطار جماعة ما، من منطلق التعاضد والتعاون الذي يخدم فردانيته، يعبِّر، أي هذا الاستلاب، عن فحوى النظام الرأسمالي الذي يقدِّم للفرد حرية خاوية من الأسباب التي تتيح للفرد أن يكون حراً، ذلك أن فردانيته تخضع لتدجين يومي ولحظوي، ما أن تتفتح عينا الإنسان على إخضاعات «الميديا» التي تروِّج سلعاً معروضة في السوق بطريقة ملحاحة ولجوجة، كما لو أنها شرط أساسي لحياة لن تستقيم بلا نمط استهلاكي، أضحى هو من شدة هيمنته، مقترناً لا بأسلوب حياة محددة، إنما بالحياة نفسها.

---

(١) هربرت ماركيوز، العقل والثورة...، مصدر سابق، ص ٢٦٢.

إن الفرد في المجتمع الرأسمالي على ما بيَّن (ماركيوز) في كتابه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد»، بات مدجناً بالمبتغى الخبيث لاستهلاك سلع معروضة في واجهات المحال التجارية بطريقة، لا تترك أي مجال للفرد في ألّا يختار بين سلعة وأخرى. هوذا الهامش المتبقي لإنسان ملزم باختيار شيء من البضاعة المعروضة، لتصير حريته مشروطة في ما عليه أن يختاره من البضاعة، فهو ليس حراً في ألّا يختار، مادام يعيش. مع أنه ليس مجبراً على الاختيار، إلا أنه لا يستطيع أن يتجرد مِنْ واقع وجوده في عالم سوقي، خاضع لإملاءات الدعاية والإعلام، مثلما لا يقدر على العيش خارج دائرة واقع اجتماعي ما، منمَّط بشكل يجبره على مجاراة الموضة الرائجة في المأكل، والملبس، والمشرب.

## هابرماس: مسوغات نظرية لمبدأ عملاني

لقد اهتم مفكرو مدرسة فرانكفورت بالمنحى النقدي للنظريات الفلسفية، أكثر مما اهتموا بالمرتجى المعرفي للنظريات نفسها، خصوصاً بعدما أضحت المعرفة صفة للإلمام التام، أو الأحرى، للإمساك بالحقيقة الكلية، وبحسب يورغن هابرماس «فإن نظرية المعرفة، إنما هي مشروع يهدف إلى الكلِّي طبقاً لمطلبها الفلسفي. والمسألة تدور بالنسبة إلى هذه النظرية حول التسويغ النقدي لشروط المعرفة الممكنة إجمالاً. وهي لا تستطيع أن تتنازل عن الراديكالية»[1].

من هنا، جاء اهتمامهم بالنظرية الماركسية، أي بموجب حاجتهم إلى منظومة فكرية يتواشج فيها النظري مع العملي، بطريقة ملتبسة، تسمح بتأويلها

---

(١) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٥، ص١٢.

على النحو الذي يتظهّر منها وجه ملائم لاعتقادهم بالنقد، لا كحاجة راهنة، إنما كخيار استراتيجي في أي فكر مستقبلي. لذا، لا يمكن القول عنهم بأنهم اعتنقوا الماركسية، لأنهم ليسوا مفكرين فحسب، إنما لأنهم مهمومون بالبحث عن هوية تناسب بناءهم العملي لنظرية نقدية، من شأنها أن تطيح كل الأوصاف الجاهزة والحلول الناجزة. أما إذا كان لديهم ثمة اهتمام بالنظري، فلأنه يخدم غرض النقد المنطلق من معايير ليست مجردة عن الواقع الاجتماعي، وهي معايير لا تروم الإمساك بالحقيقة الكلية، إنما بالشروط التي يغدو فيها النظر في واقع اجتماعي ما، مُتاحاً على قاعدة عملية براغماتية، ترمي إلى تصويب جزئيات أمور متخفية خلف تمظهرات غشاشة.

وعليه، فإذا كانت نظرية المعرفة، طبقاً لمطلبها الفلسفي، تصب في الغاية الراديكالية لماركسية تدعو بدورها إلى تغيير جذري للمجتمع، أي إلى اجتثاث النظام الرأسمالي من منطلق معرفي تأمّلي بحت. إلا أنها حثّت في المقابل على الانغماس العملي، من منطلق الفعل الجدلي، وليس التأمل النظري، وفي هذا الصدد، نجد تناقضاً فاضحاً يشي بتعددية واضحة في ماركسية قد تتفق تأويلاً مع قاله هابرماس، من أن وضعية أوغست كونت العلمية: «أدارت ظهرها لنظرية المعرفة التي دفع إلى الأمام كل من هيغل وماركس إلى تجاوزها الذاتي الفلسفي. وبذلك تجاوز معناها ثمن الانتكاسة خلف مرحلة التأمل الكانطي»[1].

لسنا في صدد نقاش التوليف الإشكالي الذي أجراه هابرماس بين كلٍّ من ماركس وهيغل، باعتبارهما قد ساهما من موقعهما الجدلي في أن تتجاوز نظرية المعرفة المنطق الذاتي- الفلسفي، إلى ما أدى إلى ولادة النظرية النقدية

---

(١) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة...، مصدر سابق، ص ٨١.

المزعومة. لكن اللافت عند هابرماس، صيرورة موقفه التدرّجي من الفلسفة إلى درجة، نستطيع معها القول إنه كلما ابتعد عن الفكر الماركسي، تبدَّت أمامه مساحة تفكير فلسفي، جعله يستقل عما كان متأثراً به. وبنتيجة ذلك، ابتعد عن جماعة فرانكفورت، ليس لأنه لا يحبّذ نظريتهم النقدية، إنما نزولاً على متطلبات الراديكالية الفلسفية التي تنحو بصاحبها منحاً فريداً في اتخاذ موقف صارم. توجّه هابرماس في مقالته «العلم والتقنية كأيديولوجيا» على ما دأب هوركهايمر قوله في كتابه «النظرية التقليدية والنظرية النقدية»، سار هابرماس على الدرب نفسه في كتابه «المعرفة والمصلحة»، كي يوائم بين النظري والعملي بالطريقة التي تعود بالنفع على واقع اجتماعي ما. لأن المعرفة المجرَّدة عن المصلحة العملية، من شأنها أن تنقلب إلى أيديولوجيا، ليتطابق فيها التصور عن الواقع مع الواقع نفسه، بما قد يؤدي إلى تشوّهات ومغالطات بنيوية، كالتي فرَّخت منها الأنظمة الشمولية والدوغمائيات الأيديولوجية. وفي هذا السياق، من المفيد أن نذكر بأن مفكري مدرسة فرانكفورت، كانوا يعيشون إزاء صعود التقنية، ليس من حيث هي تطور صناعي مفيد في تذليل عقبات الحياة أمام البشر، إنما بمفاعيلها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية عليهم. لذا، انبروا للتصدي لأزمة فقدان الثقة بكل النظريات الفلسفية التي لم تأتِ بحلٍّ ناجع، فعمدوا إلى نقد النظرية التقليدية لكونها تأملاً ذاتياً-عقلانياً، يتخذ من الواقع مسرحاً لإسقاطات العقل، لينحازوا إلى الشق العملي من المعرفة، من دون أن يجدوا أنفسهم قادرين على التنكر للإرث المعرفي المتصل بكثافة التنظير الفلسفي، الذي ينحو منحاً تأملياً بطبيعته، الأمر الذي أدَّى بهم إلى الوقوع في فخ المفارقة هذه (يبتغون وضع نظرية نقدية بلا تنظير). هذا مُحال بالطبع، لأن المصلحة لا تقتصر على الفائدة العينية المباشرة، بل تقضي بأن نفسّر ماهية المصلحة من الإيمان الديني مثلاً، وعما إذا كانت جدوى الأخلاق

السائدة في مجتمع ما، تصب في مصلحة تماسك الجماعة في إطار نظائمي يحتاجون إليه فعلاً.

اعترف هابرماس بأن نيتشه هو من أدرك العلاقة التي توثِّق المعرفة بالمصلحة، كاشفاً عن خباياها السيكولوجية، كما «أدرك ومن قَبْلِهِ (كونت) النتائج النقدية للتقدم العلمي التقني، من حيث أنها تجاوز للميتافيزيقيا، كما يدرك (ماكس فيبر) الذي جاء مِنْ بعده، [يقصد مِنْ بعد نيتشه] النتائج العملية لهذا الحدث، من حيث أنه عقلنة للفعل، ودحض لقوى الإيمان التي توجِّه الفعل... النظريات العلمية تنتج معرفة مفيدة تقنياً، ولكن ليست معيارية، كما أنها ليست موجِّهة للفعل»[1].

لكن السؤال هنا، هل صحيح ما قاله هابرماس بحق عبقري التأمل كما وصفه هو نفسه من أنه «أطلق علاقة المعرفة والمصلحة بوقت واحد وأساء تفسيرها تجريبياً»[2].

مع أنه يجب ألّا ننسى بأننا أمام فيلسوف العدم الساخر والناقم على كل التنظيرات الفلسفية التي تهتم بالكلام أكثر من العيش. وإذا كان ثمّة من مأخذ عليه، فهو دعوته إلى اغتراف ملذات الحياة، بدلاً من أن نفسدها بتفسيرات وفذلكات فلسفية خاوية، لا تعبِّر إلا عن خوفنا من الإقبال على ما فيها من متع.

فإذاً، نيتشه فيلسوف صريح العبارة بأكثر مما يحتمله التنظير النسقي للمطولات الفلسفية، لهذا وضع فلسفته بأسلوب الشذرات، كي يجاري المغزى العملي من فهم معنى لاذع ولادغ، لم يعوزه إلى تبريرات كثيرة، كالتي ساقها هابرماس الغارق في التنظير ضد التنظيرات كلها. وباختصار، ساق نيتشه كلاماً مباشراً، وبطريقة بسيطة، وليست أمينة لتعقيدات الشرح

(١) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة...، مصدر سابق، ص ٣٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(الهابرماسي). لقد رام هابرماس تقديم مسوغات نظرية لمبدأ عملاني على قاعدة، إن المصلحة هي مَن يستجدي المعرفة، وليست المعرفة مَن يجب أن يستجدي المصلحة، مع ما يربط الطرفين من علاقة جدلية، تنبع من الديالكيتك الماركسي القائل بأن الواقع الاجتماعي هو من يحدد الوعي الاجتماعي، وليس الوعي الاجتماعي من يحدد الواقع الاجتماعي. فبعدما أثبتت نظريات المعرفة الفلسفية عقم نزوع البشر إلى تفسيرات تاريخية، تذرعوا بآرائها في تقديمهم لمقترحات إيدلويوجية مغلوطة عن الواقع، انحاز هابرماس إلى الواقع قلباً وقالباً، جاعلاً إياه بمثابة رديف للمصلحة، مع أنه «مقابل معايير المعرفة الأساسية [يقول]: ليست لدينا الدرجة ذاتها... في مقابل المعايير القادرة على تسويغ الفعل والتقويم. لقد اعترفنا فعلياً ودائماً بمعايير المعرفة عندما نقصد أن نجعلها عقلانية. ومن المؤكد أيضاً أنها تستطيع أن تعبّر عن المصالح، مثل هذه المصالح التي توجّه معرفة، ليست قادرة على التسويغ بمعنى الخطابات العملية»[1].

يعمد هابرماس هنا إلى تطعيم العلوم الوضعية، من حيث هي علوم ناجحة ومفيدة في نتائجها العينية المباشرة على المجتمعات المعاصرة بالفلسفة؛ لا بمعناها الآيل إلى بناء منظومات أيديولوجية، ولا بمعناها الرامي إلى تفسيرات تاريخية كالتي تُمهِّد لتوقعات تنبؤية، إنْ تحقَّق شيء منها، فهذا ليس لأن التاريخ سيفضي حتماً إلى مثل النتائج التي نطق بها الأفلاطونيون والماركسيون.

فالنتيجة هذه بحسب (كارل بوبر) ناجمة عن شيء آخر، إنها بسبب فاعلية تأثُّر المحازبين بمثل هذه التوقعات التنبّؤية، بما يدفعهم إلى ليّ مسار

---

(١) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة...، مصدر سابق، ص ٣٩٩.

التاريخ نحو منعطفات أيديولوجية، لا تعبِّر عن الصيرورة الطبيعية للتاريخ، بل عن افتعال له أسباب أخرى، وارتباطات مؤثرة في رسم منعرجات الحركة التاريخية للمجتمعات.

ذلك أن هابرماس غير مهتم بالشق التاريخي، ولا بالشق الاقتصادي في الفلسفات عموماً، ولا بالماركسية على الخصوص، لأن هذه النواحي لا تخدم قضيته المركزية المتمحورة حول السبل الآيلة إلى مواءمة العلم بالفلسفة. «كيف يمكن للفلسفة أن توفِّر الأساس المعياري للنظرية النقدية. وهذا هو اهتمامه الذي يحدد خياره للترشيد العقلاني كبؤرة لتحليله المجتمعات الحديثة... يتيح له ربط عملية الترشيد العقلاني بتحليل فلسفي للعقل، كجزء متأصل في استخدام اللغة والفعل الاتصالي. وبناء على ذلك، فإنه يدَّعي بأن العلوم الاجتماعية يمكنها أن تدخل في علاقة تعاون مع الفلسفة»[1].

## هابرماس والفعل التواصلي أيضاً وأيضاً!!

لقد أفرغ هابرماس الفلسفة هنا من حشو المضامين الكلاسيكية، مُبقياً على هيكلها المنهجي الذي حدده كانط في كتابه «نقد العقل المحض»، على أنها مبادئ منطقية عامة لقياس إمكان الشيء من عدمه، انطلاقاً من الشروط المتاحة أمام النظر العقلي في أية ظاهرة غير ميتافيزيقية توفرها التجربة الميدانية. وبذلك، أراد هابرماس أن تشكل الفلسفة معيار اختبار، لقياس مدى ملاءمة نتائج علم الاجتماع لمبادئ نظرية، اقتصرت وظيفتها على تشكيل معيار نظري لتطبيقات علم الاجتماع الميدانية.

هكذا إذاً يعتقد هابرماس أنه أضاف مفهوماً رئيسياً إلى الفلسفة، اسمه

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت...، مصدر سابق، ص ١٤٦.

العقل، أو الفعل التواصلي باعتباره «فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدَّعي أنه يتضمن كل شيء، ويتجاوز أيضاً العقل الأداتي الوضعي الذي يُفَتِّت ويُجَزِّىء الواقع، ويحوّل كل شيء إلى موضوع جزئي، حتى العقل نفسه»[١].

لقد تحوّلت الفلسفة مع هابرماس إلى وسيلة خادمة لبناء منهج في علم الاجتماع، هكذا وليجيب عن سؤاله المركزي هذا: كيف يمكن أن يُحقق الاندماج الاجتماعي؟ قال بالفعل التواصلي الذي تستمد فيه الأنا هويتها من تفاعلها الرمزي مع الآخر. هذا يعكس الغاية التفكيكية لجاك ديريدا الذي اعتبر أن الأنا تستمد وجودها من اختلافها عن الآخر، غير أن كليهما مفعم بالروح الماركسية التي جعلت من المكوِّن الاجتماعي للآخرين، سبباً مركزياً لهوية الأنا التواصلية مع هابرماس، والأنا التفكيكية المختلفة مع ديريدا. وكلاهما أيضاً هابرماس وديريدا أوليا اللغة مهمّة مركزية في تواصل الأنا عند الأول، وانقطاع الأنا عند الثاني. فبعد أن اتخذت اللغة طابعاً أنطولوجياً مع ديريدا، ارتقى وجودها معه إلى مصاف ميتافيزيقية. لا نقول من خلالها... إنما هي من يُقَوِّلُنا عبارات، لها كينونة منفصلة عنا، بقدر ما تتصل بوجودنا على نحو، يغدو فيه للإله وجود كلامي راسخ في التصور الذي تستَفِزُّه الكلمة. بينما احتلت اللغة مع هابرماس المساحة كلها، لفعل تواصلي، استند إليها في تجسير العلاقات الاجتماعية، حيث تشكل اللغة وسيلة للتفاهم والتواصل المتبادل، وليس للتأثير القسري- السياسي في الآخر.

وعلى المستوى التطبيقي، جرى إعمال النظرية النقدية لـ هابرماس بهدف تشريح نظام رأسمالي تبدّل في الشكل، تبعاً للصيغة التي تناسب غاية

---

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت...، مصدر سابق، ص ١٦٠.

الربح وتكديس الرساميل. لهذا، وجد هابرماس أن «الوعي التكنوقراطي أقل أيديولوجية من الأيديولوجيات السابقة كلها، لأنه لا يمتلك القوة الصماء للتمويه الذي يعكس المصالح. ومن جهة ثانية، تكون الأيديولوجيا المهيمنة المتحجّرة، التي تحوّل العلم إلى صنم، أكثر مقاومة وأبعد مدى من أيديولوجيات الأنماط القديمة، لأنها لا تسوِّغ فقط بتمويه المسائل العملية مصلحة السيطرة الجزئية لطبقة بعينها»[١].

وإذا ما تتبعنا الحركة الزئبقية للرأسمالية، نجد أنها تتخذ لنفسها أشكالاً مموّهة بألف طريقة وطريقة، تبدو فيها الأشياء مستوية، كما لو أنها منضوية في سياق طبيعي- قدري، لا يمكن تغييره بمؤدى كشف تحليلي. وفي هذا السياق، اعتبر هابرماس، أن الوعي التكنوقراطي بات أكثر خبثاً، نظراً إلى الشكل الذي ينبثّ فيه التطور التقني، عبر سيطرة طبقة مهيمنة، حتى أن ثمة سوء فهم يمكن أن يطال منظومة التفكير برمتها حيال سؤال كهذا: «لماذا تكون حياة الفرد بالرغم من المستوى العالي للتطور التكنولوجي محدّدة دائماً من خلال إملاءات عمل المهنة، من خلال أخلاقية المنافسة حول الإنجاز، من خلال ضغط التنافس على الحالة الراهنة، من خلال قيم التشيؤ المرتبط بالملكية وقيم إشباعات التعويض المعروضة»؟[٢]

إن الإجابة عن هذا السؤال تستوجب عملاً راديكالياً، لا يوفّره إلّا الانعتاق المحكوم بالمصلحة التحرُّرية من هذه الوضعيّة التي نجد فيها نوعاً من الترابط، فإذاً هو عصي على أي إصلاح جزئي. ولأن المستوى السياسي مُتصل بالمستويين الاجتماعي والاقتصادي، يبقى التحرر الاجتماعي

(١) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ٢٠٠٣، ص٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.

والانعتاق الاقتصادي رهن الممارسة السياسية التي يتَحَدَّد بموجب صيغتها القائمة في نظام معين، مستقبل الفلسفة في واقع اجتماعي ما. هكذا إذاً تغدو الفلسفة بذاتها معياراً، يُقاس عليه مدى الانعتاق والتحرر من أية هيمنة، تستدعي بدورها شحذ أسلحة من نوع الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، وكل ما من شأنه ترجيح هذه التجليات الفلسفية، في عصرنا اليوم.

ثمّة مأخذ منهجي أساسي، ساقه المفكر (كارل اوتو آبل)، في كتابه «التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس»، حيال نظرية هابرماس النقدية التي أُصيبت بعطب نوعي في فاعليتها المعدومة، حينما قام بتوليف مستحيل بين النقد والمعيار. يقول آبل: «يبدو لي أن الاستراتيجية الحجاجية لهابرماس، على خلفية سعيها إلى الاقتصاد في التمييز المنهجي بين الفلسفة والعلم المؤسس القابل للتحقق تجريبياً، غير منسجمة بداهة، أو غير متماسكة... وأعتقد [يضيف أوتو آبل] أن هابرماس سيجد نفسه يوماً ما مجبراً على الحسم فيما إذا كان ينوي الاستمرار في اللاانسجام أو اللاتماسك، أو أن يعيد إلى الفلسفة وظيفتها التأسيسية الأصيلة المرتبطة، بمزاعم شمولية»[(١)].

ذلك أن خلل نظرية (هابرماس) بحسب آبل، تكمن هنا، أي في اللاإمكان؛ إذ كيف لنا وضع معايير تأسيسية لنظرية نقدية، يقع مجالها في نطاق علوم تجريبية آخذة في الاطّراد، لا على مستوى تأثير نتائجها في أسلوب حياة الناس، فحسب، إنما على مستوى إعادة النظر في المنطلقات التأسيسية نفسها، كعلم النفس التحليلي مثلاً، الذي قام على أساس تطهير الذات من العُقَد النفسية المكتسبة من وجود الفرد بإزاء شخصين اثنين، هما الأم والأب.

---

(١) كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، كارل اوتو ابل، ترجمة د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٧٠-٧١.

ولما أطاحت ثورة الـ(genetique) المبدأ التأسيسي لوجود أبوين، بعد أن اختُبر استنساخ جنين من كائن واحد، وبلا مزاوجة تقليدية، سيفرض هذا إذاً تغيير بداهة علم النفس التحليلي، إلى ما يجعل من المعيار التأسيسي لأية نظرية، ضرباً من الافتراض المحتوم الأجل.

واقعياً يقول آبل: «يستعين هابرماس في مساهماته، بغرض تأسيس معياري للنظرية النقدية – تلك النظرية التي اقترحها كل من هوركهايمر - Horkheimer وأدورنو - Adorno في إطار فلسفة للتاريخ فقط (أي في إطار ميتافيزيقي، إن لم نقل في إطار لاهوتي – آخروي حسب رأيي)- أي افتراضات أقوى بكثير من تلك الخاصة «بنظرية قوية» بالمعنى الذي يقصد بوبر وتشومسكي- أي نظرية مزودة بفرضيات قابلة للتحقق تجريبياً على الكليات»[1].

قد لا نتفق تماماً مع هذا النقد للنظرية النقدية، باعتبارها معروضة في إطار ميتافيزيقي لاهوتي، فهي برأينا، عكس ذلك تماماً، رامت إنقاذ الماركسية من هذا الإطار الميتافيزيقي- الآخروي، عبر تنقيحات النقد. لا بل أكثر من ذلك، لقد وجدت النظرية النقدية مسوغاتها في التخفيف من غلو الزعم الكلياني للنظرية الماركسية. لكن، ولأنها مرتبطة بنيوياً بماركسية مفعمة بأمل إيجاد حلّ شامل للمعضلة الاقتصادية الشاملة، زلّت أقدامها (النظرية النقدية) نحو المنزلق الكلياني لمنظرين مضطرين أن يقولوا رأيهم، عبر لغة تمتلك غواية تكبيل القائل، فتقول هي ما لا يقصده قائلها. فكيف مع هذه الحال، إذا كانت النظرية النقدية وريث نظرية كليانية، تبغي مداواة العلّة بالتي كانت هي الداء. أي بأدوات، شكلت فيها مفاهيم الماركسية المُنْتَقَدة عصب النظرية النقدية، حينما وضعت نصب عينيها هدفاً، تمثّل بالكشف عن الوجه المعتم لعقلانية التنوير

(١) كارل أوتوآبل، التفكير مع هابرماس ضدهابرماس...، مصدر سابق، ص ٦٦.

الأوروبي، وذلك عبر التقصّي الدؤوب عن الخفايا التي ربطت المسار البنيوي لتحالف رجال الكهنوت ورجال الإقطاع في القرون الوسطى مع برجوازية المرحلة الرأسمالية. حيث نجد تقاطعاً في كلتا المرحلتين التاريخيتين، اللتين تبدت فيهما الثورة الصناعية بوجه مشرق، كبديل مخادع عن استغلال المرحلة الإقطاعية. لأن مبدأ الاحتكار في كلتا المرحلتين مازال هو المهيمن، كما أن الاستغلال الطبقي هو الحاكم لوجود إنسان مستلب إلى ما يفرضه منطق الاستغلال من إفراغ لجوهر الفرد، ككائن حر في اختيار مصيره ومستقبله.

## ميتافيزيقيا مضمرة في راديكالية (فالتر بنيامين)

حتّى أن (فالتر بنيامين) اتبع أسلوب كتابة الشذرات، ليس تيمناً بسخط الأسلوب عند نيتشه. فانتماء الأول إلى مدرسة فرانكفورت، يضعه تلقائياً في مواجهة غائية مع مقوض علّة الفلسفة والدين القائم على إنكار الحياة من أصلها. كتب شذراته تماشياً مع اعتقاده بضرورة الابتعاد عن النسق الفلسفي الحامل بطبيعته مضموناً ينحو منحاً ميتافيزيقياً، رغماً عن أنف الكاتب.

لذا، أراد بنيامين أن يبتعد عن هذه الرذيلة أثناء نقده لمساوئ المجتمعات الرأسمالية من زاوية عينية، الأمر الذي جعل البعض يصنّفه ناقداً أدبياً وليس مفكراً فلسفياً. ذلك لأن التفكير الفلسفي مقترن عند عامة القراء بهالة التحدث عبر كلمات وعبارات غير مفهومة عن قضايا كليانية كبرى، وليس عن «انعدام الأمان الذي تعيشه الأحياء التي تعج بالحركة، يغرق ساكن المدن في تلك الوضعية المرعبة إلى أقصى حدّ التي يتعين عليه فيها أن يتقبل مسوخات العمارة الحضرية... الخ»[1].

---

(١) فالتر بنيامين، شارع ذو اتجاه واحد، ترجمة ناجي العونلي، شرق غرب، للنشر، بيروت، ٢٠١٢، ص٣٢.

حتى بنيامين نفسه، ورغم سخطه النيتشوي المتطرف هنا، قد نجد في عباراته شيئاً ما، ينبو من الميتافيزيقيا، وهو منبثٌ في شذراته تلك التي ذهبت بالمعنى المقصود إلى حدّه الأقصى، ما يشي براديكالية البدائل المتوجبة على نقد من هذا النوع، وهذا يعبِّر عن مبتغى ميتافيزيقي مطمور خلف كلمات المشتغلين والمهتمّين بحيز التفكير عما يجب فعله...، وهنا يصحّ وصفه بمخاتل حذق في استعماله نخبوية الفلسفة ضد غايتها الميتافيزيقية، عندما انقضّ على بهيمية المجتمع في تحوّطه واحتراسه بأكثر مما يستوجبه الدفاع عن مصلحته في قوله هذا: «إنها لمفارقة عجيبة ألّا تخطر على بال الناس عندما يعملون، إلا المصلحة الشخصية الضيقة تماماً، ومع ذلك يكونون في سلوكهم معنيين أكثر من ذي قبل بغرائز الجمهور»[1]. أو الأحرى، بغريزة القطعان التي عبّر عنها نيتشه بأسلوب لاذع وناقم على هذا الانسياق الأعمى للجماهير بهدى جرس كرازها نحو هلاكها.

فبهذا المعنى، نجد بنيامين وهو من أشدهم انغماساً في المعيوش الظرفي في واقع اليومي والآن...، إذ لم يعفه، انغماسه العضوي هذا، من تصنيفه كمفكر ميتافيزيقي بالقوّة، أي بقوّة ترجمته غاية الإصلاح الجذري للمجتمع البرجوازي، في نقد راديكالي لكل تفاصيله البرّاقة التي تتلطى خلف المظهر الغشّاش لهذا المشهد المسرحي الدائم الذي تحييه الطبقة البرجوازية.

لا يجوز أن نختصر العلّة المعرقلة لأهداف مدرسة فرانكفورت بأنها نتيجة حتمية لتبني مفكريها نظرية ماركسية، بيّنت مساوئ الأيديولوجيا، من غير أن تتحوّط أو أن تحترس، عندما لم تنأ بنفسها عن براثن الإحكام الأيديولوجي الذي رافق ترجمتها على نحو استولد ماركسية أرثوذكسية، وهذا يعني أن ثمة

---

(١) فالتر بنيامين، شارع ذو اتجاه واحد...، مصدر سابق، ص ٢٦.

قابلية في هذه النظرية، مؤاتية لمثل تفكير صنمي كهذا، أدّى إلى تجربة كارثية، لا تتحمل الماركسية مسؤولياتها حصراً، إنما إمكانية تأويلها بالمعنى الذي جعل تطبيقها ينحو هذا المنحى المضمر في مقولات نظرية وُلدت من كنف الميتافيزيقيا الغربية، مِنْ أجل محاربة الميتافيزيقيا الغربية نفسها؛ أدّى إلى أن تُتَّخذ كأيديولوجيا صراع طبقي، حال دون تحقيق ميكانيزمات جدلها المادي؛ ومثلما لم تستطع الماركسية أن تنأى بنفسها عن الميتافيزيقيا التي أرادت مواجهتها، فمُسَّت بها، كذلك أُصيبت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، بعد أن سعت إلى الحؤول دون أن تتحول النظرية الماركسية إلى أيديولوجيا سلطة، بعدوى مسّ بنيوي، ظهر حالما تفرَّق مفكروها، كلٌّ في اتجاه زعم فلسفي، اكتنف فحوى ميتافيزيقية، يمكن ردُّها إلى الأصل، أي إلى منبت الفكر الغربي الذي مرَّ بأطوار متنوعة ومراحل مختلفة، لكنه بقي مشدوداً إلى خيط الميتافيزيقيا التي ما إن خبت حماسة مفكريها، حتى انحاز مفكرو مدرسة فرانكفورت لمصلحة نقد مفعم بأمل تغيير يوتوبي، فطفت الميتافيزيقيا من جديد عند كل واحد فيهم، على شكل نظرية معيارية، مستقلة في البحث عن الحقيقة.

# الفصل الرابع

## هل يتواءم المبتغى الميتافيزيقي للفلسفة مع المرمى البراغماتي للعلوم الوضعية؟

قبل الإجابة عما يمكن للفلسفة أن تشتغل به اليوم، لا بد من التصريح بحدود مجالاتها التي أضحت محصورة في نطاق متعيَّن أمام العلوم الوضعية الآخذة في الاطّراد على نحو تصاعدي مذهل. وهذا ما أدّى إلى دخول الفلسفة في منافسة غير متكافئة، لكنها مشروعة مع اختصاصات علمية، توغلت بدورها عمودياً في سبر غور جزئيّات كونيّة مؤثرة في نمط حياة البشر؛ وهذا ما استولد مجالاً جديداً أمام الفلسفة المُؤَهلة للتفكير في مفاهيم من شأنها أن تطور أساليب الحياة العصرية، منها نظرة الذات وموقفها من قضايا ميتافيزيقية، بعدما تبدل مستوى الحاجة إلى الميتافيزيقيا، مثلما تغيّرت زاوية النظر إليها، بفعل التحول الإبستمولوجي لإنسان جديد. لم يعد للموت عنده الوقع نفسه، ولا الهالة الرومنسية التي وسمت إنسان العصور السالفة.

### الفلسفة: بين متغيرات العلوم الوضعية واستراتيجية الغاية الميتافيزيقية

إن التصورات الميتافيزيقية متصلة بشكل وثيق بظروف حياة ممتلئة

بإلهاءات لحظوية كثيرة. أدّت إلى الاستغناء عن التأمل في «الماوراء» الذي كان ناجماً عن الفراغ الرهيب لمعرفة باتت تمتلئ شيئاً فشيئاً، وبطريقة متسارعة أُزيحَ فيها الله عن استوائه على عرشه ـ موقعه، لمصلحة إيمان جديد مهجَّن، ما أدى إلى أن تصير للخالق وظيفة متصلة بحاجة الإنسان العصري إلى توفير أمان ميتافيزيقي، منفصل عن المسعى اليومي لانتمائه إلى نمط استهلاكي، لم تعد لديه المترتبات الأخلاقية أو الدينية نفسها، التي كانت مفروضة على إنسان العصور المنصرمة.

وعطفاً على ما بيَّنته في القسم الأول من عملي هذا، الفلسفة لا تتصل بالميتافيزيقيا، إنما تتحد معها وتذوب فيها بطريقة تجعل من أي تفلسف ضرباً من الحفر العميق، بحثاً عن الكوامن الميتافيزيقية الجديدة، كتلك المتخفية خلف أحجية التنظير ضد الميتافيزيقيا نفسها. ولأن القول الفلسفي مرتبط بالكلمة، كوسيلة تعبير عن معنى ما، ليس متعيناً في شيء مادي، إنما يُستَدَل عليه من خلال تصورات ذهنية، تميل إلى ترجيح منطق افتراضي متسق، يؤول إلى نتيجة مأمولة الانعقاد في حقيقة عالم المثل، كالتي جاءت بها فلسفة أفلاطون، ودعت إليها شيوعية ماركس، على سبيل المثال لا الحصر. فبغض النظر عن الفرق الزمني الشاسع بين مثالية الأول ومادية الثاني، والأصحّ بين الزعم المثالي الصريح في منظومة أفلاطون الفلسفية، والادعاء المادي المباشر في نظرية ماركس الجدلية، نجد جذعاً مشتركاً، يجمع كليهما في الهمّ الفلسفي المحصور بفكرة الخلاص التام من العذاب المرير، ذاك الذي يمثله وجود الإنسان في واقع منقوص، جعله يستجدي حلاً راديكالياً في عالم المثل مع أفلاطون. وبداعي الراديكالية نفسها، انحاز ماركس في صراعه الطبقي إلى انتصار البروليتاريا، لحلّ المشكلة نفسها. في هذا السياق، لا نيّة عندي لاختزال تاريخ الفلسفة كلها، على ما فيها من تنوّع وتذرّر واختلاف في هذين

الاسمين، لكن وجدت نفسي مُجبراً على أن أتّخذ ممّا بدأه أفلاطون لتأسيس قول الفلسفة... وصولاً إلى ما أنهاه ماركس في التنظير لفعل الفلسفة... مرتكزاً افتراضياً للثبات الفلسفي الذي يجد ترجمته في المعنى الميتافيزيقي لمبدأ الخلاص التام، أو الحل الكلّي المتذرّر على منطوق فلاسفة كثر، اختلفوا فيما بينهم، ودحضوا أقوال بعضهم بعضاً، تناقضوا وسخروا وانقلبوا وشتموا. إلا أنهم بقوا على تنوّع آرائهم واختلاف مواقفهم، مشدودين إلى الخيط الذي يربط مثالية أفلاطون مع مادية ماركس بالمبدأ ذاك، المتمثّل بنيّة الخلاص الميتافيزيقي من كل المشكلات التي تؤرق حياة الإنسان. مع أن المشكلات تلك، هي من يسوِّغ التفلسف أصلاً.

بهذا المعنى، كل من ابتغى إنهاء المشكلة، حتى لو كان عبر الفلسفة نفسها، فهو يروم، عن غير قصد، القضاء على إمكان التفلسف خارج نطاق تشخيص الفلسفة للعلّة، وذلك لتستبدّ وحدها بالحلّ.

وبذلك يغدو تاريخ الفلسفة، تاريخ نفي ذاتي، ينبجس منه القول الفلسفي الجديد، من لدن فلسفة منقضية، أو هكذا يُظَن!

وقد نواجه هنا، اعتراضاً مشروعاً، باعتبار أن ما نقوله اختزال متعسِّف بحق فلاسفة كُثُر، لم يعملوا على إنهاء المشكلة، إنما عمدوا إلى فتحها على آفاق جديدة. حتى أنهم بعكس ذلك، قد انبروا لمواجهة كل من رام الإمساك باللانهائي، فكان تفلسفهم ضدّ من ادّعى الإطلاق في المعرفة، أكان لجهة تعيين العلّة، أم لجهة تحديد الحل. هذا من دون أن ينزلقوا إلى مستوى التنظير النقدي البعيد عن مستوى التفلسف الآيل إلى اتخاذ طابع شمولي- كوني في النظرة إلى المستقبل، وفي الموقف من قضايا الفرد ومشكلاته المتصلة بظروف واقعنا الراهن. في هذا الصدد نجد أن أول ما يعترضنا هو معضلة تصنيف الفيلسوف عمن هو غير فيلسوف. بعدما تبدّلت المواصفات، وتداخلت

معايير التفلسف مع معايير النقد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، على نحوٍ بات فيه فيلسوف اليوم يعيش عزلة من نوع آخر، مغايرة تماماً لعزلته القديمة، عندما كان يترفع عن مهاترات الواقع المعيش، يوم كان من موقعه هناك، وهو قابع في برجه العاجي، يبحث عن ماهية واجب الوجود، والعلة الأولى... فالاطِّراد السريع للاختصاصات العلمية التي أضحت متشعّبة على كل المجالات، باتت تفترس الوليمة التي كانت تتغذّى بها الفلسفة، كقطيع ذئاب انقضّ، وراح ينهش الفريسة التي اصطادها ملك الغابة، بعدما أضعفه تكاثرهم عليه، فابتعد مفكراً في السبيل الأمثل للتّعويض عن خسارته لامتياز تحكُّمه في الكائنات كلها.

هكذا هو حال الفلسفة اليوم. يُلقى على كاهلها اصطياد المشكلات دون كلال، ودون أن يحبطها احتمال نشلها أو سرقتها. قدرها ربما أن تعيش على أمل محكوم بقدر تدحرج صخرة (سيزيف) الدائم على ما يقوله ألبير كامو عن إنسانه المعذّب الذي «يبذل كل مجهوده لكي يرفع الصخرة وليدفعها إلى الأعلى... والصخرة تعود لتتدحرج إلى الأسفل في لحظات معدودة نحو ذلك العالم السّفلي، حيث تتطلب من صاحبها المجهود الطويل لكي يرفعها ثانيةً نحو القمة»[1] ففي كل مرة يرفعها إلى فوق... تعود وتنزلق من جديد إلى تحت... وهكذا.

إنه تحدٍّ فرضته موجبات الحالة القائمة، عندما استُحِثَّت الفلسفة على التقاط المهمل والمقصى، وكل ما غفلت عنه العلوم الوضعية الساعية بدورها، إلى إيجاد حلول جزئية لمشكلات متصلة بنطاقها، حيث لا مقدرة، ولا مجال لأن تتطرق تلك العلوم إلى ما يطرحه السؤال عما بعد!

---

(1) Camus, *le mythe de sisyphe*, paris, Galimard, 1942, p. 16.

فهذه المهمة قد تقع على عاتق الفلسفة المحمومة بالبحث عن تطور وضعية الإنسان، من حيث هو كائن متشوّق إلى المعرفة الكلية، أمام الفراغ الرهيب للسؤال الوجودي الأول. قد تخرج العلوم الوضعية، على ما يحصل اليوم، بحل جزئي نافع، من شأنه أن يذلِّل عقبات آنية أمام وسائل المعرفة وأسلوب العيش، وما إلى هنالك من سلوكات، تبقى مهما تبدّلت، متجذِّرة في نطاق نمط حياة مؤرقة بالأسئلة نفسها للإنسان القديم، الذي كان يعيش نمطاً بدائياً متصالحاً مع إيمانه بإله الشمس وإله المطر في زمن الفراعنة. ومع كل اكتشاف علمي كانت تُذلَّل عقبة حيال أسئلة وجودية، تُظْهِر بدورها، كم كان واهياً إيمان القدماء بآلهتهم. لكن السمة الثابتة لهذا التحول الحضاري الدائم، يتمَثَّل بالمواءمة بين نمط العيش ونوع الإيمان بأشياء تتبدل حتماً، كلما تبدل نمط العيش نفسه. وعليه، كل مرحلة تستجدي غيبياتها التي تنبري حكماً بما يتفق مع راهنية ظرف متغير، ما يجعل من السؤال عن علّة إيمان البشر في يومنا هذا بأديان الأمس، متصلاً بنمط حياتهم الراهنة الآن...!!

إن الحيِّز المتبقي لشغل الفلاسفة، إنما هو الحيِّز الذي يطّرد إقصاؤه مع اطِّراد التطوّر العلمي الذي آل اليوم إلى ترك فسحة من التفكير الميتافيزيقي، وهو من النوع الذي اقترن فيه استنساخ النعجة «دولي» بالدهشة من هذا الإنجاز العلمي الباهر، ما أدى إلى شحذ آمال «العلمانويين» بكل أسباب الإيمان بأيديولوجيا، توافرت عناصرها مِن مستجدات العلوم التي أطبقت على العقول، بطريقة أعمت البصر والبصيرة عن رؤية حدودها الضيقة، قياساً على رحابة الأسئلة الوجودية المقلقة.

إنَّ من يعترض على قيامة الفلسفة، لا ينظر إليها، إلا من منظار كلاسيكي، باعتبارها مجبولة، منذ لحظة ولادتها بهمٍّ إيجاد حلٍّ لا بشري لمعضلة بشرية. مثل هؤلاء قد يعيبون على الفلسفة هبوطها من علياء وجودها، لتنغمس في

تقديم رأي متواضع عن الواقع، بلا إملاءات راديكالية ولا تحديدات مطلقة، كالتي تتخذ فيها تعبيرات الفلسفة وكلماتها هالة مُستَمَدة من عدم الفهم، لكونها تعالج موضوعات أعلى من طاقة الفهم المحدود للبشر المأخوذين بانهماكات يومية، أخسّ من أن تسمح لهم بإدراك كنه الجوهر الفلسفي. لكننا نجد شبه إجماع على أنه إذا كان لا بد من رأي فلسفي في المسائل العامة، على الفيلسوف أن يتخذه بطريقة قطعية ومحكمة، بعيداً عن دبلوماسية المهادنة والمراءاة، بما يحيل الرأي المزعوم إلى موقف راديكالي، له مسوغات منطقية تنسجم مع شمولية النظر الفلسفي.

ومن بعدها، ليس مهماً ما إذا ترتّبت على موقف الفيلسوف نتيجة سيئة أو لا، مثلما يحصل عادة مع الكثيرين من الفلاسفة، إن لم نقل معظمهم، ممن جرّبوا الانغماس في السياسة، فأدلوا بدلوهم على نحو قطعي، لا ينسجم مع طبيعة السياسة، ولا تقلباتها، إنما يلائم أكثر المستوى الأخلاقي للفعل، فيصب في تحديد معايير القيمة الأخلاقية الآيلة إلى الذوبان في توظيفات سلطويّة واستعمالات أيديولوجية، تتخذها السياسة كعناصر مهمة في إدارة اللعبة، بفن تقديمها المنفعة المادية المباشرة على القيم الأخلاقية مرة، وتقديمها الأخلاق على المنفعة في المرات التي تجد السلطة السياسية مصلحة لها في ذلك.

تبدو المشكلة إذاً، واضحة في طبيعة الثبات الفلسفي، إزاء تقلبات السياسة وتبدلاتها التي تتماشى مع متغيرات واقع، له ظروفه التي لا يمكن تصنيمها في أيقونة قيمة أخلاقية، تتصف بطابع سرمدي. وهنا، يظهر الفيلسوف بصورة الواعظ، أكثر مما هو مفكر في كيفية تدبير أمور الناس التي يدير زمامها رجل السياسة المتحكم في المشهد الذي قد يستنير برأي الفلسفة من زاوية ذرائعية، عندما ينتقي من مبدأ الخير أو الشر وسيلة لحماية سلطته، وليس هدفاً لحكمه.

إن استرسالنا في التركيز على وظيفة السياسة هنا، يأتي من باب المقارنة لإظهار أوجه الاختلاف والتقاطع، أو الأحرى، من أجل تفكيك التداخل العضوي بين وظيفة الفيلسوف في سعيه إلى توكيد الرأي وتثبيته على ما يتجه إليه تنظيره، في سبيل سعادة البشرية، من جهة، ووظيفة السياسي كوكيل حصري منتدب لإدارة شؤون العامة، بحجة الامتثال إلى ما يعود بالنفع عليهم، من جهة ثانية. فيقف السياسي على رأس سلطة تملك من الغواية ما يكفي لأن تغدو هدفاً بذاته، بينما لا يملك الفيلسوف إلا أن يحذِّر من مغبة تمادي السياسة في جرِّ الناس إلى ما يضرّ بمصلحتها، على طريقة نيتشه، عندما راح يحذّر قطعان الجماهير من خطر السّير وراء كراريز السياسة.

## توجسات هوركهايمر مِن راديكالية الفلسفة

تنبري المشكلة إذاً، في حال أدلى الفيلسوف برأي سياسي على نحو ما تستجديه الفلسفة من ثبات راديكالي، تتصل بالحاجة إلى توكيد الصورة غير المرئية للحقيقة، ومن ثم إلى تعيينها بطريقة جازمة وصريحة، تحسم الجدل وتنهي حيرة المتشوقين إلى معرفة الحيِّز اللابشري للكون. بهذا المعنى، يغدو تعليق الحكم، والتأجيل، والنسبية، والديالكتيك، مرادفات لقاموس غير فلسفي، لأنه شكَّل منفذاً للتنصُّل من اتخاذ موقف حاسم ودقيق حيال الأسئلة الماورائية العالقة في أذهان الناس. ولأن الفلسفة تكره ميوعة السياسة وخبثها، لا تحبِّذ مهادنات التكتيك. فهي تذهب رأساً إلى ما هو استراتيجي، بغض النظر عن مفاعيل الضرر من تعييناتها على نفسها. فهي تتحلى بجرأة تسمية الأشياء بأسمائها، كما الإشارة إلى ما يمكن أن يضرها، تدلّ عليه بالصراحة إياها التي دفعت نيتشه لإعلان موت الله، مثلاً.

هكذا هي القضايا الفلسفية، لا تحتمل المهادنة، ولا أيـاً من التسويات

حيال اللامرئي واللابشري الكامن في معنى أسئلتنا عن ماهية ذاك المجهول. وهكذا يبدو أن كل فيلسوف يدّعي وقوفه ضد الميتافيزيقيا، يُجانب الصواب، لأنه لن ينجو من الوقوع في فخ الراديكالية التي تنطوي، بأقل تقدير، على نَفَسٍ ميتافيزيقي، منبثّ في طبيعة الموقف والرأي المتخذ وليس نوعيته. لهذا، نجد كل من ينفي وجود الله بطريقة راديكالية جازمة، هوأكثر ميتافيزيقية من آخر، نظر في احتمال وجوده، حال هذا كحال هوركهايمر يقول سلافوي جيجك: «كلما كان هوركهايمر نفسه يواجَه بقرار سياسي ملموس، كان يُقرِّر الدفاع عن مجتمع الكارثة المطلقة، هذا وينفي وجود أي بدائل... وانطلاقاً من هذا [يضيف جيجك] يمكننا الاستدلال إلى التعاليم الفلسفية المؤسفة بأن من الواضح أن أي إدانة راديكالية للشر، يمكنها بشكل تام، أن تمارس وظيفة إعاقة أي بدائل»[1].

لسنا هنا في صدد تقييم أحقية هوركايهمر، ولا صوابية حكم جيجك عليه، فنحن إزاء موقف فلسفي، وهو كذلك نظراً إلى طابعه الشمولي وفحواه الراديكالي، انتقيناه كنموذج ساطع لانـزلاق أحد أهم مؤسسي النظرية النقدية إلى تعميمات راديكالية، طوبته فيلسوفاً رغم أنفه، أي رغم سعيه إلى أن ينأى بنفسه عن الفلسفة، بقدر اقترابه من علم الاجتماع. فانغمس في نقد الواقع الغربي، وتورَّط في الدخول إلى أروقة السياسة البرجوازية والاقتصاد الرأسمالي بطريقة فجَّة، ما أدّى إلى أن يصنِّفه البعض عالم اجتماع، وليس فيلسوفاً. وعدا عن تبنيه لموقف ماركس من الميتافيزيقيا، فهوركهايمر لم يتطرّق قطّ إلى هذه المسألة إلّا من باب تأثيرها في الواقع الحضاري للمجتمع الغربي، ومع ذلك تفوَّه بكلام فلسفي في اللحظة التي نطق بالمعيار الذي صَنَّفَ على أساسه المجتمعات بالخيِّرة هنا، والشريرة هناك. ليس لأن الفيلسوف

---

(١) آلان باديو، سلافوي جيجك، الفلسفة في الحاضر، ترجمة يزن الحاج، دار التنوير، بيروت ٢٠١٣، ص٨٢-٨٣.

مهتم بتقدير القيمة الأخلاقية للفعل، وليس لأنه يرتجي سعادة الناس في نظام سياسي ما، إنما لراديكاليته التي استعمل فيها هوركهايمر مفاهيم ميتافيزيقية في تقييم واقع غير ميتافيزيقي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ اللغة تتحمل قسطاً من المسؤولية، باعتبارها درجت تاريخياً على حمل المعنى الفلسفي وإدراجه في التداول، على نحو لا يمكن أن نتخيل معه فلسفة بلا كلمة. فمثلما يستحيل كتابة شعر رقمي، ومثلما لا نستطيع أن نتخيل رياضيات شاعرية أيضاً... لا يمكن أبداً أن نتصور فلسفة بلا كلمات، تنطوي بدورها على سيمياء معنىً غير محسوم، ولا متفق عليه، فينشأ بمؤدى تنوع الدلالات، سوء فهم ضروريّ، لا بل هو الذي يشكل شرطاً تأسيسياً لتكوين فلسفة، يتناظر فيها المفكرون حول قضايا عدة، على خلفية إحقاق العدل، وبِنِيَّة استجلاب السعادة للناس. فكل الفلاسفة على اختلاف مشاربهم وتنوّع آرائهم، يجمعون على غاية إحقاق أفضل ما فيه لخير الناس وصلاح المجتمع، إلا أن المعضلة تكمن في ما يترتب على ما يزعمونه من مواقف تنجم عن طبيعة توصيفهم للعلّة وتشخيصهم للعطب. فإذا كانت المشكلة في الرأسمالية، فالبديل هو الاشتراكية؛ وإذا كانت العلّة في الله، فالحل هو في الإلحاد. هكذا إذاً، تُستَدعى راديكالية الشّر تلقائياً عندما تتحدَّد ماهية الخير، بالضد من الشر. وهذا ما لا يتفق مع حكم جيجك على هوركهايمر، فالإدانة الراديكالية التي ساقها هوركهايمر ضد مزاعم التنوير في المجتمعات الغربية، لم تعق هي بذاتها إيجاد بديل أفضل، إنما العكس. فالبديل هنا مضمر في راديكالية نقد، وجده هوركهايمر خيراً بما لا يُقاس مع نقض الرأسمالية واستبدالها باشتراكية توتاليتارية، أفزعه احتمالها إلى درجة صار معها يتوخى الحذر من كل البدائل. ولعله فضَّل هو الرأسمالية

السيئة على اشتراكية أسوأ، حيث لم يستطع أن يهجر منطق التغيير الراديكالي للماركسية، فتبنَّاه من دون أن يوافق على مؤدى هذا التبني. وذلك كيلا ينزلق نحو مسار الشمولية، فأبقى مسعاه في مرحلة تخفيف غلو التفاؤل بالليبرالية. معتقداً بأن ثمة مساوئ بنيويّة في النظام الليبرالي، لكنها أرحم من سيئات أي نظام لا يعترف بالفرد ولا بكينونته، ككائن (تيموسي)، أي له قيمة معنوية، يتوق إلى أن يُعترف بها.

على كل حال، إن الثيمة الجامعة لزمرة الفلاسفة الممسوسين بالحسّ التفاؤلي للماركسية كهوركهايمر وباديو و... الخ. وعلى الرغم من إنكارهم هذا الاتهام المريع بالنسبة إلى بعضهم، تتمثَّل بميولهم الأفلاطونية الرامية إلى إيجاد عوالم بديلة، أو الأحرى، عوالم مرتجاة، ليس فيها هذا القدر من الإجحاف والشر والرذيلة، قد نجد لدى بعض هؤلاء الماركسيين الخائبين مكامن ردة فعل على إيمانهم السابق بماركسية خيّبت ظنهم، بقوة توازي قوة اعتقادهم السابق بصوابية الماركسية وخلاصها.

لكن رغم انفعالهم ضد ما كانوه... أو على ما اقترفوه بحق أنفسهم، بحسب زعمهم، إلّا أنّ جلّهم لم يستطع أن يتخلّص من وطأة هذه الحمّى التي لم تصب مفكراً إلّا غمرته ببهجة يوتوبية، لازمته حتى مماته. غير أن المفارقة الأهم تكمن في مفاعيل التأثير، حيث ما من مفكر ماركسي استطاع أن يتمرد على أبوة ماركس، كي يشتق لنفسه مساراً فلسفياً، أو رأياً نقدياً مغايراً، أو موقفاً مختلفاً ليصبح فيلسوفاً، إلا تطعم بمبادئ العقل المحض لكانط. ولعل الجنوح الأفلاطوني للماركسية يحتاج دوماً إلى كوابح العقل النقدي لكانط كي تتوازن الفلسفة على ما به تُوِّج (بول ريكور) فيلسوف الهرمونوتيكا، وميشال فوكو فيلسوف الأركيولوجيا، وجاك ديريدا فيلسوف الغراماتولوجيا.

## اليوتوبيا مسّ أفلاطوني لكل المتمردين على الفلسفة

إنّ إرجاع غاية الفلسفة إلى جذرها المتأصل في تعليمات الفلسفة الأفلاطونية المبنية كاستعاضة ضرورية عن واقع مهترئ وفاسد، لا ينفع معه أي إصلاح مادام يتأسّس على تربة غير مهيأة لتقبّل الأفكار المثالية في بناء جمهوريته المفترضة، لا يمكن أن يُرد إلى علَّة التفلسف بذاته، فحسب، باعتبار أن الفلسفة خاضعة لضغوطات تاريخية آسرة، تنمّطت فيها كل المحاولات الجدية للتفكير، على نحو ما ندعوه فلسفة، ناجمة هي بالطبع، عن تحقين تاريخي لتصورات معينة، ستؤدي إلى إعادة طرح السؤال بطريقة مبتكرة، لكي تتحصَّل إجابة صادمة حيال ما كان يُعتقد ببداهته.

ومثلما يقول جيل دولوز هنا: «لقد كان تاريخ الفلسفة دائماً عاملاً سلطوياً داخل الفلسفة وحتى داخل الفكر. لقد لعب دور المضطهد: كيف تودون التفكير دون قراءة أفلاطون وديكارت وكانط وهيدغر... تكوّنت عبر التاريخ صورة عن الفكر تُدعى الفلسفة»[1].

وقلة قليلة ينجون من شرك التفكير المنمّط على ما نزعم أنه فلسفة، عددهم لا يتعدى أسماء الفلاسفة الذين اشتقوا لأنفسهم مسارات جديدة، واتجاهات مختلفة في لحظة تجلّ، ومَضَى أمامهم بريق، افتتح حقلاً معرفياً غير مدشَّن، وذلك نتيجة هذا التحقين التاريخي لنوع من التفكير الذي يُدعى فلسفة. وثمة سبب أكثر وجاهة لرد الفلسفة إلى أصلها الأفلاطوني، مرتبط بالغاية الرامية إلى تحقيق سعادة الإنسان، لتغدو الفلسفة وفق هذا المعنى، بمثابة مسعى دؤوب لتحقيق الهدف الأفلاطوني الذي جسَّده ماركس بصورة

(١) جيل دولوز- كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة عبد الحي أزرقان، أحمد العلمي، افريقيا، بيروت، الشرق، ١٩٩٦، ص ٢٣.

واضحة عندما دعا إلى إقامة اشتراكية، على خلفية نيات طيبة، أدّت إلى أفعال شريرة. بينما الأنظمة الليبرالية الديمقراطية لم تتقيّد بنيّة، ما دامت تشترط أعمالاً خيّرة لنوايا شريرة مُعْتَرف بها في فلسفة (توماس هوبز) عند إنسان مكبوح اليوم عن الشطط بقوة قانون وضعي، له فلسفته الرامية إلى ضبط إيقاع التوازن بين ما نرغب فيه... وما يجب ألّا نقوم به... «فإذا كانت الفلسفة بحسب تعريف «آلان باديو» لها هي بناء الإمكانية الشكلية لشيء ما سيقطع مع العقم المحموم للعالم المعاصر. وهذا ما يسميه حدثاً... (حتى) يمكن للمرء أن يذهب بعيداً بالادعاء أن قسماً من واجبات الفيلسوف هو أن يعني مفاهيم تمكننا مَن تخيُّل إمكانية وجود مدنية أخرى وعالم آخر، بصرف النظر عما إذا كان صعباً إنجاز هذا فعلياً حسبما يقول أوسكار وايلد الشهير في كتابه «روح الإنسان في ظل الاشتراكية»: «إن خريطة العالم التي لا تحتوي يوتوبيا، ليست جديرة بمجرد النظر إليها، لأنها تُسقط البلد الوحيد الذي تحطُّ فيه الإنسانية دوماً»[1].

وهذا يعني أن المسعى اليوتوبي للفلسفة هو دأبها، فهي لا تلجأ إلى هذا المنحى الميتافيزيقي بإرادتها، لأن الميتافيزيقيا قدرها. وما يؤخذ على الفلسفة كعيب حينما شرعت في ترسيم عوالم افتراضية، دغدغت بها مشاعر المحتاجين إلى ملاذ طمأنينة، أكثر مما خاطبت العقول التي يتصالح منطقها مع التسويات وأنصاف الحلول المتاحة، في واقع ناقص أبداً؛ بات هو مكمن قوتها، إن لم نقل هو مبرِّر وجودها الذي صار مُرتهناً بمدى خلقها لعوالم جديدة، ولبدائل مفترضة، لا يهمّ ما إذا كانت قابلة للتحقق أم لا، مادامت فتحت مجالاً لأحلام جميلة، وعلّقت آمالاً على مرتجيات مرجأة، إلى حين

---

(١) سايمون كريتشلي، لِمَ يعتبر باديو روسوياً نقلًا عن كتاب الفلسفة في الحاضر، آلان باديو-سلافوي جيجيك، ترجمة يزن الحاج، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٣، ص ٩٨.

توافر شروط لاإنسانية، وذلك كي يتحقّق نظام مثالي- أفلاطوني. يقطع مع «العقم المحموم للعالم» بحسب تعبير (آلان باديو).

إنّ الانعطافة الكبرى للفكر الفلسفي المأخوذ، في يومنا هذا، بتعدد المجالات العلمية والاجتماعية والإنسانية التي ترافقت مع صعود نجم العولمة المتمركزة في نطاق غرب مأزوم، بسبب عجقة التحديات التي فرضها تطور الأحداث على الصعد كافة، لم يطمس قط السؤال الجوهري للفلسفة، عمّا يجب فعله كي ينعتق الإنسان من سجنه الوجودي، في حياة باتت أكثر اتساعاً، وأكثر ثراءً مع كل إنجاز علمي جديد، يفتتح كوّة أو نافذة مضيئة في جدار سجن، سيبقى هو كذلك، مادمنا لم نحصل على إجابة شافية عن سؤالنا حيال كينونة وجودنا.

وفي هذا السياق، برزت مفارقة متصلة بهذا التطور الهائل الذي قَصُرت معه المسافات، وألغيت الحدود إلى درجة، صار من غير الممكن على باحث في العلوم النسوية في الصين مثلاً، ألا يُقارن واقع المرأة في فرنسا بواقع المرأة في كمبوديا، كما من المستحيل على عالم الاجتماع في الأرجنتين مثلاً، ألا يلمّ بالنظرية الانتروبولوجية التي عمدت إلى الكشف عن الماهية التاريخية للإنسان المعاصر، عبر دراسة الواقع البدائي لقبائل الأمازون... وهلمجراً. وهنا تتمثل المفارقة في أنه كلما صغر العالم بفعل هذه الإنجازات بالذات، ازداد تشذُّر المجالات العلمية بطريقة اطّرادية على نحو ما خصصت له الفروع العلمية في الجامعات، كراسي للدراسات الأفريقية والآسيوية، والدراسات الجنسية، والدراسات الفرويدية... الخ.

## ما بعد الحداثة: حذر من الراديكالية

إن اقـتـران الحكايات الكبرى في الفلسفة، من اليوتوبيا إلـى كل أشكال

الشمولية والكليانية بالمرحلة التي كان فيها العلم خبيئاً في غياهب الميتافيزيقيا، له دلالته، من حيث ارتباط علّة التشذُّر المعرفي بالتطور التكنولوجي. فالهم الكلياني القديم تشظى إذاً على هموم صغيرة، التهى الإنسان المعاصر عن نفسه، أو الأحرى، عن التأمل في مآل مستقبل، هيمن عليه نمط استهلاكي فاقع، لم يقتصر ضرره على جانب واحد، بعدما احتُجِزَ الفرد في بوتقة ثقافية واجتماعية مدجنة بكل الأسباب التي شيأته، لتحيله إلى شيء من أشياء نسق استهلاكي طغى وتجبّر بقوة لاغية. من هنا، نجد ضرراً فادحاً، نجم عن مفاعيل هذا الاستلاب الذي دفع إنسان اليوم إلى نسيان كينونته الإنسانية تلك التي استعاض عنها بكينونة ماديّة فعلت فعلها في تعبئة الفراغ الناجم عن هذه الإحالة-الملهاة.

هكذا، كلما ازداد التطور التكنولوجي للبشر، اضمحلت المساحة التي بها كانوا يتذكرون كينونة وجودهم، ويتأملون في سبل الخلاص من المادة التي مثلها (الجسد الأفلاطوني)، كظل زائف حيال مثاله الحقيقي في العالم الآخر. فبقدر ما ابتعدت مادة اليوم عن التجسيد الأفلاطوني، اقتربت من نمط إشباعات مادية، تجسَّدت في إغواءات وجه عصري، لإنسان تبرّج بكل المساحيق التي حوّلته إلى غير نفسه، فأنسته كينونته كإنسان متأمل في علّة وجوده. وهنا يبدو أن ثمة صلة قائمة، حتى وإن كانت مضمرة، بين رواج الحكايات الفلسفية الكبرى، والطابع البدائي لمناهج الإبستمولوجيا.

لهذا، نشهد اليوم نوعاً من الاقتران السببي بين مناهج وعلوم النقد الاجتماعي، وازدهار تعدديته على النحو الذي يتيح قراءة حراك المجتمع المدني في الواقع النروجي مثلاً، بطريقة منفصلة عن مقتضى قراءة القضية نفسها في الواقع العراقي. فازدهار التعددية والتنوع، قد أثريا الحقل الإبستمولوجي وزوّداه بأدوات فحص منهجي، أثّر بشكل مباشر في نظرة

الفلسفة إلى الميتافيزيقيا نفسها، حتى صار التخلّي عن راديكالية التغيير، مطلباً أساسياً للفلسفة التي يجب أن تحترز من أن تقع في الشرك الذي نصبته لغيرها، فوقعت فيه لتصير ضحية نفسها.

لذا، بات على الفلسفة اليوم أن تنأى عن الراديكالية لكي تتجنب تجرّع كأس السّم المتمثّل بالتجربة السوفياتية، بعد أن ذاقت من مرارة الخيار الراديكالي الشيء الذي كاد يخنقها، لو لم تَستنفد التجربة السوفياتية سبل استمرارها، لتقدّم بذلك برهاناً ساطعاً على ما قد يترتب على مثل تجربة راديكالية كهذه، وسمت التفكير الفلسفيّ بالفرق بين ما قبل سقوط الاشتراكية السوفياتية... وما بعدها...

لهذا، بات من عظائم الأمور وأفدح الخطايا أن تُلمِّح ولو بالغمز، إلى بعض النواحي الإيجابية في تجربة، ما لبثت أن أحيطت بشبه حظر فكري. وهذا ما استولد ردة فعل انفعالية من قبل اليساريين أنفسهم. ممن كانوا يؤمنون بالشيوعية، إيمان التوّاقين إلى التخلص من الهيمنة الرأسمالية، ومثلما يقول سلافوي جيجك: «لقد تم تحذيرنا من أي تغيير راديكالي، وعملياً، فإن خطاب فتح ذواتنا على الآخرية الراديكالية، ليس سوى تحذير من التغيير الراديكالي، وهذه هي بالتحديد الأيديولوجيا الفلسفية لما بعد الحداثة»[1].

لهذا التحذير مسوغات أخرى تتصل، في رأينا، بسخونة حدث مازال طازجاً، وما زالت البشرية تسمع أنين ضحاياه الأحياء، وجعاً راديكالياً من التجربة الراديكالية. لكن، ثمّة سبب أكثر وجاهة، تمثل في نجاح تجربة المعسكر المضاد للاشتراكية على التكيف مع الأزمات وامتصاص المشكلات بطريقة مرنة، وهذا إن دلّ على شيء، فهو يدلّ على قدرة النظام الليبرالي

---

(١) آلان باديو- سلافوي جيجك، الفلسفة في الحاضر...، مصدر سابق، ص ٦١.

على مجاراة وتيرة التحولات الحضارية، فتولَّد من جراء ذلك إبهار للكثير من الفلاسفة الذين عانوا مرارة خيبتهم مِن التجربة الراديكالية للاشتراكية السوفياتية، وأخصهم هوركهايمر في دعوته إلى نقد تجربة النظام الليبرالي، بحرص متوجِّس من أي تغيير راديكالي. فكيف إذا استُتبع هذا مع وتيرة تطوّر تكنولوجي وازدهار علمي، ترافق مع بعض التقديمات الاجتماعية المعقولة لتحسين شروط عيش يحمي حرية الفرد ويتيح له التعبير عن رأيه، تحت سقف قانون ديمقراطي وفي صيغة سياسة ليست الأمثل، لأنها لم تستطع ردم الهوة الطبقية الشاسعة بين ظروف عيش الفقراء وظروف عيش الأغنياء، إلّا أنها تبقى أفضل المتاح. هذه كلها دوافع، حبست فلاسفة ما بعد الحداثة في نطاق جاذبية معينة للنظام الليبرالي الرأسمالي، أغوتهم على تأدية دور الفلسفة «النيوكانطية» بحسب سلافوي جيجك: «مثَّلها في فرنسا آلان رينو وكذلك لوك فيري الذي شغل منصب وزير التربية، ومثَّلها في المانيا هابرماس الذي يقوم اليوم بأداء دور فيلسوف الدولة... في المجتمع الرأسمالي الديناميكي المعاصر، ووظيفته أن يُصادق على التطوّر الذي لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إلى الرأسمالية في العلوم الجديدة، وفي التكنولوجيا، والبزنسBusiness ...الخ»[1].

وأكثر من ذلك، إذا ما صحت الإحصاءات الأولية للعاملين في الشأن الفلسفي الآن، أي في انتشارهم الوظيفي على أكثر المراكز حساسية، كمستشارين سياسيين لرجالات الدولة، ومحللين استراتيجيين، وأيضاً مستشارين نافذين في أداء الشركات الاقتصادية العملاقة في الغرب؛ فهذا يعني أن الفلسفة قد هطبت، نتيجة انخراطها في الممارسة اليومية، على

(١) آلان باديو ـ سلافوي جيجك، الفلسفة في الحاضر...، مصدر سابق، ص ٦١.

أرض واقع مليء بالمطبّات والأزمات التي تتّسم بترابطية معقدة مع مجالات عدّة، تستطيع عين الفيلسوف أن ترصدها بأفضل مما يستطيع أن يقرأها عقل السياسي والاقتصادي. لذا أُصيب أصحاب الرأي الكلاسيكي للفلسفة بالصدمة، ليس لتحوّل مآلاتها الوظيفية فحسب، إنما لتواضعها قياساً على عملها الربّاني، كشأن متعال عن صغائر أمور الناس. لهذا السبب، اتّسمت فلسفة ما بعد الحداثة بالحديث الجزئي والاحتمالي، كرأي أو كوجهة نظر، تزعم وتدعي ، مرجّحة معنى على معنى آخر، وهي تفترض خياراً غير ملزم، لا بل مهمّتها الرئيسية صارت منصبّة على كيفية الاحتراز من احتكار الحقيقة التي يتأدى عنها هذا الكم الهائل من العنف وإراقة الدماء و... و... الخ. وإذا ذهبنا أبعد من ذلك، نجد تعريف باديو للفلسفة متربصاً بنا في قوله: «يجب أن يكون الفيلسوف عالماً بارعاً وشاعراً هارباً وناشطاً سياسياً، بل وعليه أن يتقبّل حقيقة أن حقل الفكر ليس محصّناً أبداً أمام انقضاضات الحب، العالم والفنان والناشط والحبيب، هذه هي الأدوار التي تقتضيها الفلسفة من ممارسها، لقد سميتهم الشروط الأربعة للفلسفة»[1].

ولمّا تخلّت الفلسفة عن المهمة التي كانت قد اضطلعت بها فترات طويلة، بحثاً عن الشيء اللاإنساني، ذاك المتحكم في مصير الإنسان، وإن تخلّت عنه بحكم الضرورة، بعد أن خسرت على الأرض وبالممارسة ما يمكن أن يتأدى عن قولها الخيِّر من أفعال شريرة، أصيبت بعقم الاحتراز من الطروحات الكبرى، لتنخرط من بعدها في وظيفة متواضعة قياساً على مهمتها السابقة. فبعد أن اعترفت لنفسها بالعجز التام عن إنجاز مهمة الحل الكلي، لم تتكور على نفسها، إنما انبرت تتصدى لشروخ مقدَّر حصولها في

---

(١) آلان باديو، في مدح الحب، ترجمة غادة الحلواني، دار التنوير، بيروت ٢٠١٤، ص٤١.

حياة لن تستوي، ما لم نقم «برتق الفتق الدائم»، وهذا تعبير قاله فيلسوف ألماني معاصر، نسيت اسمه، من دون أن يغيب عن بالي توصيفه الدقيق لوظيفة فلسفة ما بعد الحداثة، خصوصاً وأنّ فعل الرتق يشكّل وظيفة جزئية في نطاق فتق محصور ومحدد، بعيد عن الشمولية التي فصَّلت منها الفلسفات العقائدية والتاريخية أثواباً كلية لكل زمان ومكان. ولما كان ثمن التجربة باهظاً وأقسى من أن يُحتمل، تبدلت وِجهَة الفلسفة، من دون أن تَضمُر في تشتتها على وظائف جزئية، تحسين تدابير السياسة بأفضل مما يقوم به السياسيون، وهي تقرأ الاقتصاد بعين مفتوحة على ما لا يراه علماء الاقتصاد، لأن الفلسفة متمرّسة بتجربة الاحتراز من الأخطاء الكارثية. فالاحتراز من الخلل الشمولي المريع، يقع ضمن دائرة المهمة الجليلة للفلسفة، وذلك كي تؤدي دوراً تنسيقياً. وذلك لدرايتها بالتشابكات الجدلية بين مجالات المتخصصين العارفين، كلٌّ في ميدانه بأفضل مما يعرفه الفيلسوف بالطبع. إلا أنهم سيبقون عاجزين عن فهم العلائق المؤثرة في مجالات بعضهم بعضاً. وعليه، الفيزيائي مثلاً، لا يأبه للمفاعيل الاجتماعية في اختراعاته التكنولوجية، وعالم الجيولوجيا، لا يهتم، بحكم انكبابه العمودي على شغله بمضاعفات استنساخ الأجنة على القيم الأخلاقية... الخ

هل يمكن أن نستنتج من هذا كله أن على الفيلسوف الإلمام بقدر من المعارف العلمية، الأمر الذي يخوّله البت بمآلاتها المستقبلية على الإنسان، كما التحذير من مخاطر الأحداث الطارئة على القيم الأخلاقية؟!

ربما، وربما العكس من ذلك، عليه أن ينكب على الحالة التي تكف فيها العلوم عن التأثير في كينونة البشر القلقين، رغم الإنجازات العلمية، والضجرين رغم تسلية الألعاب الالكترونية، والخائفين رغم تطور العلوم الطبية. حيث يبقى دوماً للفلسفة فسحة من التفكير في المنسي والمهمل، وكل ما من شأنه

التأثير السحري في ما لن يدركه البشر، مادام مضمراً داخل تشابكات جدلية معقدة، بين ظروف العيش ومنحى التفكير، بين المكتسب والفطري، على ما يستوجب تدخل الفلسفة لفك شيفرة هذا التداخل المعقّد، عبر تشخيص لغز الاعتلال الإنساني في كل مرة يُصار إلى اكتشاف حلّ. هذا لأن العلّة متقلّبة مع تقلب أوجه الحياة وظروفها. فإذا كانت غاية الفلسفة منصبّة على طمأنة الناس من القلق الناجم عن دهشتهم حيال وجودهم في عالم أوسع من أن تعقله مداركهم المحدودة، فمهمة الفلسفة ما زالت سارية إذاً، لأن السبب ما زال قائماً بأشكال عدة، يتبدى فيه القلق بشأن الموت بالصورة التي يتجلّى فيها الحرص على التناسل والإنجاب، كما يظهر السأم والضجر من رتابة التكرار بالصورة التي يُستلب فيها الإنسان المعاصر عبر نمط استهلاكي، أرجأ المشكلة، مشكلة عدم استطاعته إيجاد الحلّ.

ذلك أن اعتراف الفلاسفة بالعجز عن الإجابة عن مثل تلك الأسئلة المريعة، تبدّى عند المعاصرين منهم على شكل احتراز من مزاعم أي حل راديكالي، لديه غواية نفسية خاصة، من شأنها تخدير النفوس الضعيفة بإيمان، إيجابيات كبحه للنفوس المهتاجة، لا تضاهي أبداً مساوئ تطبيقه. بهذا المعنى، بات على الفيلسوف في يومنا هذا، أن يجاري المتغيرات العاصفة على الصعد كافة، عبر رصده «للثابت المأزوم»، الذي يتخذ أشكالاً متعددة، ويتبدّى بوجوه متنوعة في مهب هذه التحولات الحضارية الكبرى.

## لوك فيري وموضة الحياة الطيبة في الفلسفة

لقد نشأت الأزمة الفعلية عقب تلاشي الحلم الكبير بشيوعية كانت قد شكلت كابحاً مهماً في القرن العشرين، ليس من أجل إقامة توازن سياسي وعسكري فحسب، ذلك أن التعايش السلمي على ما دُرِجَ توصيفه في زمن

الحرب الباردة بين المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية، بين طبقات متناحرة ومتباعدة تفصل فيما بينها هوة شاسعة كالتي شكلت فرقاً بين رفاه المجتمعات الغربية وبؤس المجتمعات في العالم الثالث، يحتاج إلى موانع أيديولوجية كانت أكثر تأثيراً، حيث لعب فيها العامل السيكولوجي دوراً حاسماً في إرجاء أي تحرك، ريثما تكتمل شروط تغيير مثمر، تأجل دوماً بسبب قناعة مغلوطة عن واقع، لن يتطابق مع تصورات أيديولوجية غارقة في الذاتية ومجبولة باعتبارات سيكولوجية، تتخذ من الأمل بالمستقبل خياراً نهائياً، مع «أن الأمل لا يملك من وجهة نظر الفلسفة اليونانية - الرومانية، ولا سيما من وجهة نظر الرواقية... إلا أن يقودنا إلى الهلاك: إنه لا يزيف علاقتنا بالواقع الراهن فحسب، وإنما يفرغه من قيمته المباشرة لفائدة تخمينات حول مستقبل غير مضمون... والحنين كما الأمل، والماضي كما المستقبل، كلها إن هي إلاّ عدم، لأن الماضي زال والمستقبل لم يحن بعد. لا يمثلان إلا بتقديرات خيالية تفقدنا البعد الواقعي الوحيد للزمن، وهو الحاضر، فنكاد لا نقيم فيه أبداً»[1].

ورغم أننا لا نستطيع أن نعيش، من دون أن نفكر في الماضي أو المستقبل، كما لا يمكننا أن ننزع أنفسنا من الوقوف على مسافة من هذين الحدّين الزمنيين الخطرين. ذلك أن الكينونة كلها تحيا قبالة الزمن الماضي والزمن الآتي، غير أنّ الإفراط في النظر نحوهما، قد يحيلهما إلى سدود، تحجب النظر عن التمعن الفلسفي في مبدأي الصيرورة والسيرورة اللذين لا يمكن للفلسفة أن تعرض عنهما. إنما العكس هو الصحيح، فإذا كان المجال الفلسفي هو حقل بناء مفاهيم لتفسير ما، وبأسوأ تقدير، لإضفاء معنى على الغموض الذي اكتنف وجودنا في عالم ممتد زمنياً على مدى استفزّ أسئلة صعبة، تقع هي في صلب اهتمام

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٥، ص٢٩.

الفلسفة، هذا يعني أنه من غير المعقول الإعراض عن إبداء رأي فلسفي مطلوب حيال ماضٍ، تحوّل بمعنى ما إلى قطعة مكمّلة لصورة (البازل - Puzzle) التي تجري لملمتها وتركيبها بغية إيضاح صورة التناغم في النظام الكوني، من أوله إلى آخره، وبذلك يظهر تناغم (الكوسموس - Cosmos)، أو النظام الكوني. فإذا كان الفيلسوف الفرنسي «لوك فيري» قد وجد في تناغم الكوسموس إجابة فلسفية عن مسألة الحياة الطيّبة، في قوله: «كلما ازداد إحساسنا بأننا نشارك في ألوهية التناغم الكوني السرمدي، وهو منبع كل قيمة حقيقية ومنتهاها، قَلّ خوفنا من الموت... فنحن قطع من السرمد على وجه التقريب، أجزاء من الكل الكوني الكبير. وبحسب هذه الرؤية للعالم، لن يفقدنا الموت إلا النصيب الأتفه من وجودنا الفردي»[1]. فهذا يعني أن الاهتمام بالماضي متصل بالحاجة إلى تعزيز أواصر حاضر، لا تعنيه المحايثة الزمنية، إلا من حيث تأثيرها في راهنه. فالاهتمام بالحاضر وحده هو بالتأكيد شأن غير فلسفي، لأنه يتصف بتدبير آني متصل بعلم السياسة، أو الاقتصاد، أو الاجتماع، فإذا أُرغِمت الفلسفة على التنازل عن التفكير في الماضي والمستقبل كحيّز زمني، كان قد شكل تحدياً وجودياً، استولد بدوره أسس التفكير الفلسفي، فماذا يبقى للفلسفة إذاً؟!

لقد برزت في الآونة الأخيرة أصوات تنادي بفلسفة من غير ميتافيزيقيا، أي فلسفة خاوية من نفسها، بحجة أن قضايا العصر باتت مُثقَلة بأزمات حياتية كثيرة، أزاحت الهم الوجودي المتعلق بالسؤال عما بعد... وعما قبل... لتحل محله هموم أخرى، مِن نوع: كيف لنا أن نتغلب على ضجر الرتابة اليومية؟ وما هو السبيل للحصول على الترفيه بكلفة أقل؟! فمنذ أن فضح نيتشه الفحوى الميتافيزيقي للكلمة، باعتبارها لا تفيد سوى تكوين مفاهيم مجردة، تعرقل المسار، لا بل تمنع الصيرورة الطبيعية لحياة أكثر ما نحتاج فيها، إلى الانخراط

---

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٢٤.

في واقعها، وإلى اغتراف ملذاتها بعفوية منسجمة مع كوننا كائنات غرائزية وسلطوية، وأيضاً، إلى الانغماس في حلوها ومرها، من دون جزع ولا خوف، لا أنْ نجلس قبالتها لنفسِّر حلوها ومرها من خلال فذلكات مفاهيمية، تعبِّر أكثر عن خوفنا من الإقدام عليها بجرأة إنسان متشوق إلى اغتراف فحواها.

منذ ذاك الحين... مع ما جرجره نيتشه من مخلفات تفكيكية، غدا التفلسف محلاً لتشكيك جذري، يُنذر بتحول مسار العبارة الفلسفية إلى ما جعلها ضرباً من التعبير عن حياة تلقائية، ليس فيها فذلكات نَسَقية، ولا استطرادات استيهامية، حتى إذا ما ذهبنا بتأويل المعنى النيتشوي العام إلى حدِّه الأقصى، سنجد أن النموذج الحقيقي للفيلسوف العصري، لا يتجسد في زهد المثال الأفلاطوني، كما لا يمثله انتظام حياة كانط في (ديسيبلين Discipline) العقل، ولا في دعوة ماركس أيضاً، إلى تغيير العالم عبر تنظيرات تاريخية - جدلية، انغمست أكثر في حقل إبستمولوجي جديد استجلب بدوره تنظيرات مضادة. وهكذا...

بهذا المعنى، حتّى قلق هايدغر نفسه حيال كينونة الوجود تلك التي جعلته يستولد كلمات غامضة وعبارات معقدة، لا تصلح، وفق المنظور النيتشوي، في التعبير عن ماهية الفيلسوف العصري الذي جسدته شخصية «زوربـا» العدمية، في رواية الروائي اليوناني (نيكوس كازانتاكيس). حيث انكب زوربا الفيلسوف على اغتراف الملذات بشره، ليس لأنه أبيقوري جاهل، ولا يقيم اعتباراً لشيء، وليس لأنه لا يتمتع بحسّ المسؤولية، إنما العكس، فبسبب حساسيته المفرطة من هذا الوجود الرهيب، لاذ بالعيش، لا بالمعرفة. ولأنه يعرف بالقدر الذي جعله يدرك أنه لن يعرف، تخلّى عن المعرفة التي تمنعه من أن يعيش. ولأن الوقت أقصر من أن يقضيه المرء حائراً، خائفاً، مؤجلاً، عاش زوربا حياته، لحظة بلحظة، بالمعنى الفينومينولوجي الذي لا يضمن فيه

الإنسان غير ما يراه الآن...، ومن زاوية ما يراه على الفور...، زوربا إذاً، هو أفضل مَنْ استلهم حكم نيتشه في «هكذا تكلم زرادشت»، مغزى عيش اللحظة بسعادة، بلا خوف من المستقبل، كما أنه لم يعر الماضي ذاك الاهتمام الذي يقيده ويكبله فيه، ولم يسمح للمستقبل أن يبقيه محترزاً من العيش في الحاضر بقوة إقباله على اغتراف الملذات.

لقد تعرضت الفلسفة ما بعد نيتشه إلى مساءلة هدامة من النوع الذي أحالها إلى ركام ماضٍ، كان قد تجسد في معابد دينية، أفرغها نيتشه من مغزاها الميتافيزيقي، بمثل ما تجسدت في عمارات فلسفية وفكرية، أفرغها نيتشه من الهالة التي شكلت مقولات لا معنى لها، ما لم تستولد خوفاً من الحياة، معللاً سبب هذه المكونات في الماضي، بالجهل وعدم الدراية، كما بالخوف من المستقبل.

لهذا بات الكلام عن الفلسفة ما بعد تقويضات نيتشه، كلاماً عما يعقب هذا المنعطف الخطير... وهذا ما دفع «جاك ديريدا» إلى أن يتساءل في كتابه «أطياف ماركس» عمن يَجرؤ أن يُصنِّف هذا فيلسوفاً وذاك لا، بعدما نُسِفَت المعايير السقراطية-الأفلاطونية، التي كانت مشروطة بالعوامل التي تُعلي من شأن غاية الفلسفة إلى ما يسميها عملاً ميتافيزيقياً صرفاً... إلى أن امتطت في عصرنا مع «سارتر وكامو» إلى الحد الذي أتاح لهذين المفكرين أن يكتبا فلسفتيهما عبر مسرحيات وروايات، انطوت على مدلولات فلسفية، تتناقض مع المحتوى العتيق للفلسفة النسقية. ولم يقتصر التشكيك على أسماء بعينها، بعدما أضحى مبرر الفلسفة موضع استفسار ريبي، خصوصاً وأن المعايير الصارمة التي كانت قد شكّلت حداً تصنيفياً بين هذا فيلسوف، وذاك لا، تداعت على بكرة أبيها، بفعل تقويضات نيتشه الهدّامة التي ترافقت مع اطّراد علمي ضخم، استولد علوماً إبستمولوجية جديدة، مشتقة من الفلسفة نفسها.

لكن، ولأن للفلسفة علائق كثيفة اقترنت فيها على امتداد تاريخ طويل بمعناها النسقي، بات يترتب على تبدل أسلوبها النسقي مثلاً وتَحوّله إلى أسلوب كتابة شذرات مقتضبة، أو روايات ذات مغزى فلسفي، اتهام أصاب صميم كينونتها، وهو ليس في محله بالمعيار النيتشوي، لكنه مشروع بالقياس على معايير الفلسفة النسقية. ورغم وجاهة المسوغات النيتشوية لتغيير منحى الفلسفة ووجهتها قلباً وقالباً، ومع ما لهذه المزاعم الثورية من تأثير انقلابي في ماهية الفلسفة، إلا أنها بقيت في ذهن العاملين في شأنها، مقترنة بالمطولات النسقية، وأيضاً أضحت مقترنة بذاك الإبهام والغموض الذي يكتنفه المدلول السيميائي لمقولاتها ومفاهيمها. هذا ما أدى بالعديد من فلاسفة اليوم إلى الاقتداء بالأسلوب النسقي الموروث، تيمناً بالقدماء الأصليين منهم، وأيضاً من أجل الاستحصال على لقب فيلسوف، يحتاج إلى الميتافيزيقيا إياها التي جعلت مفكراً مثل لوك فيري يعلن اكتشاف ميتافيزيقيا جديدة، أسماها ميتافيزيقيا الحب، وذلك كي يتشح فكره بوشاح الفلسفة التقليدية وزيّها المفاهيمي.

وأغلب الظن أن فيري كان سيبقى منغّصاً بعدم استيفاء الشرط الميتافيزيقي للفلسفة، فيما لو لم يتحصَّل على هذا الإعلان الذي طوبه فيلسوفاً في قوله هذا: «فبدل أن تقصر هذه «الإنسانوية» الجديدة قيمة الحياة الإنسانية، كما تفعل الأنوار، على ما يَتبَع العقل والحقوق والتاريخ والتقدم، فإنها تبدو إنسانوية قائمة على الحب... بل إنه قد أصبح (هذا الشعور) مبدأً ميتافيزيقياً جديداً، إذ هو الذي يعطي حياتنا معنى. وبالفعل، هو وحده قادر على إضفاء طابع مثالي على كل ما يمكن أن يكون محبوباً»[1].

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٥٩.

## فيري يطوِّب نفسه فيلسوفاً عبر ميتافيزيقيا الحب

هللويا إذاً، لقد تم الفوز بالمعنى المفقود، وتم إيجاد منفذ للتيه الوجودي، عبر إعلان فلسفي، حسم فيه فيري لغط السجال، وأنبأنا بالخبر الميتافيزيقي إياه. وبالمناسبة، ميتافيزيقياه تتماثل مع خبر استكشاف فوكوياما نهاية التاريخ في النظام الليبرالي الديمقراطي، عندما أعلن لنا بأن البشرية وصلت إلى شاطئ الأمان (النيرفانا)، حالما تمّ الإجراء التعاقدي الذي طابق فيه ماهية النظام الليبرالي الديمقراطي في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، مع الفطرة الإنسانية، مطابقة نهائية، فكان لهذا الإعلان الآخروي صدى فلسفي، ليس بسبب صرامة منطقه، إنما لأنه حاكى حاجة البشرية إلى نوع من الميتافيزيقيا المفقودة، منذ أن تبدّدت الطمأنينة مع فقدان الله.

يستجدي فيري ربما، إنقاذ البشرية من عتمة عصرٍ تكنولوجي، شكّل الوجه الآخر للتيه الناجم عن فقدان معنى الحياة الطيّبة، عبر سبيل ناجع، انتشله وزير التربية الفرنسية (وهو فيري نفسه) من الجعبة الفلسفية تلك التي ورثها من التقليد العريق للعمل الفلسفي، ألا وهو اليوتوبيا التي تشكل بمعنى ما، هدفاً خلاصياً، لن يتحقق ما لم يؤمن العقل الجمعي بقيمة ما، لها طابع مثالي، تتقاطع فيه الغاية الخاصة للفرد مع الفائدة العامة على نحو ما هلَّل له فيري في مفهوم الحب.

لقد نال فيري بذلك شرف الحصول على لقب فيلسوف ممتاز، يتصف هو أصلاً في ذهن العامة-الجمهور بصورة مهتم بإيجاد حل تام لمعضلة الكلية. وبهذا تتشابه حاله مع حال أبي علي الحطاب في حكاية جدتي (لأمي)، ولأن جسده كان أضعف من أن يحمل دلواً، سعته عشرون ليتراً من الماء، أحاق بئراً بحبل غليظ، ليقتلعه من أساسه ويجره إلى بيته. وذلك كي يذلِّل مشكلة شحّ المياه على بكرة أبيها.

إن تشذّر مشكلات العصر وتنوعها، صعّب من عملية شملها بحلٍّ ميتافيزيقي، نظراً إلى تشتتها وتوزعها على مجالات عدة وحقول متنوعة، لا يصحّ معها تعليل ضجر رتابة التكرار في الحياة اليومية بعلة الخوف نفسها من الموت والقلق حيال المصير، رغم أن ثمة علاقة جدلية تجمع ما بين هذه الهواجس المتنوعة، تؤكد القناعة أكثر أن ما من سبيل لإيجاد حل راديكالي سحري واحد، لهذا النوع من المشكلات المطّردة، يُطَمْئِن أكثر مما يُقنِع، وهو أقرب إلى أن يستفز منطق الرهان لـ باسكال على ما به ترقد النفوس وتستكين، علّ في الإيمان احتمالاً مرجّحاً للخلاص من القلق حياله.

ولعلّ وظيفة الفلسفة تكمن هنا، أي بمدى تقديمها لحلّ راديكالي، لا يهمّ ما إذا كان صحيحاً أو خاطئاً، معقولاً أو مستحيلاً، فهذه مسألة أخرى تتصل بمشتقات العلوم التطبيقية- الوضعية، لا الميتافيزيقية، أي تتصل بمدى محاكاتها الوعي البشري التواق إلى تجاوز الحدود الدنيوية، وصولاً إلى الميتافيزيقيا، وتتصل أيضاً بمدى فرضها على العقل الإنساني أن يتقبل الشيء اللامنطقي عبر كلام منطقي. وهذا ما جعل (فيري) ربما، يروم إلى استكشاف، ما لم نقل إلى فبركة ميتافيزيقيا جديدة ملائمة لظروف عصر تكنولوجي، سمّاها ميتافيزيقيا الحب المتعالي عن واقع الذات، لكنه متصل بظروفها وحيثياتها على النحو الذي تضحي الذات بنفسها من أجل مَنْ تُحِب.

من هنا، يندرج رأينا بفلسفة فيري في سياق البحث عن مدى ملاءمة يوتوبياه المزعومة مع واقع الحال، ولا سيما بعد أن عوَّل على الدور الحاسم لهذا المبدأ الميتافيزيقي في تعبئة فراغ التداعي، أو الأحرى، في التعويض عن انصرام الميتافيزيقيا ذات الأوجه المتعددة، والمراحل المتنوعة بالمعنى الذرائعي لهذا المفهوم. وهذا ينسجم مع إيمانه بعدم وجود حقيقة ميتافيزيقية خارج نطاق علاقات البشر وظروف وجودهم في عالم مادي، يفرض عليهم

منحى من التفكير، يجسِّد كلما تغيرت ظروف حياتهم، ميتافيزيقيا مختلفة عن سابقاتها؛ لتغدو الميتافيزيقيا، بهذا المعنى، عبارة عن منحى من الإيمان المتكئ على أساس ثابت ونهائي، أو هكذا يتبدّى، لكي نطوبه ميتافيزيقياً علينا. «إذ لو اكتشف الفلاسفة الحقيقة، لانتهى الخبر إلى مسامع الناس، أليس كذلك؟ [يقول فيري ويضيف] ولمَا عادت توجد سوى فلسفة واحدة! وعندئذٍ... كيف القبول بتعدد الفلسفات مع تجنب السقوط في فخ الريبة؟ أعطيكم جوابي منذ البداية... إن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن أكثر مما يشبه تاريخ العلوم. ففي المجال الاستيتيقي، يمكن أن نحب رؤى للعالم مختلفة تماماً»[1].

## الحقيقة مِنَ المنطق العقلي... إلى الذوق الحسيّ

أجد نفسي هنا أمام تأويل غير محكم لمعنى الفلسفة المتمثلة قديماً بأوجه ميتافيزيقية كانت منساقة بسعة الخيال الأفلاطوني وصرامة المنطق الكانطي، انحطت مع فيري إلى مستوى حسبانها ذوقاً جمالياً، تتماثل فيه مع الاختيار الفني؛ وإلّا، ماذا يعني أن لكل شخص رؤى فلسفية مناسبة لتركيبته النفسية، منسجمة مع أسئلته الوجودية التي لا يتماثل فيها سؤال الخائف على موت طفله مع سؤال المصدوم بموت أبيه؟ فمع ما تلعبه الاعتبارات السيكولوجية في هذا المجال من دور فعال في تعيين سبب اطمئنان هذا الشخص لاعتقاد مغاير عن اطمئنان شخص آخر لمعتقد مختلف. إلّا أن ثمة حيِّزاً مشتركاً مطموراً في أفئدة التواقين إلى خلاص راديكالي، لا توفّره غير الفلسفة الرامية إلى سوقنا نحو الثبات. فأمام هذا الخضم الهائل من المتغيرات التي كلما اشتدّ إعصارها، اشتدت حاجة البشر إلى إيمان يوتوبي اسماه فيري «حباً»، يتناقض

(١) لوك فيري، أجمل قصة في التاريخ...، مصدر سابق، ص ٢٢.

في رأينا، ولا ينسجم بتاتاً مع العلّة التي يتوق بها الناس إلى الإيمان، لإدامة حبهم لله حباً سرمدياً.

ذلك أن قوّة الإيمان الديني متصلة بجوهر الثبات في حب الله حباً مطلقاً، وأيضاً في تصورنا للخالق، على أنه منزّه عن التّجسّم في مادة متغيرة، يزعزع زوالها المرتقب، في حال كانت الثقة بالخالق من طينتها، ليطفو إثر ذلك، الخوف مع كل مسببات الخذلان الأخرى التي تَستولد منها السياسة مقتضى التذبذب في المواقف، كما يستولد الاقتصاد مقتضى التقلب في تحديد الأسعار، لكي تتماشى مع حركة السوق. كذلك الأخلاق والاجتماع، والثقافة، تتسم هي أيضاً، بسمة تبدل مفيد، لكنه مخيب للآمال التواقة إلى الراحة الأبدية في ملاذٍ مطلق. وهذا ما لا يتفق مع رأي فيري هذا: «إن كان في تاريخ الفلسفة، كما رويناه منذ حين، منطق قوي جداً وفاعل يحملني على الاعتقاد بأن أحدث الأجوبة هو أيضاً أجملها وأكثرها قوة، فإني أفهم تماماً أن بعض الناس تتفتح نفوسهم لدى نيتشه، وبعضهم الآخر لدى كانط، وغيرهم أيضاً لدى سبينوزا أو أفلاطون أو أرسطو...»[1].

يقدم فيري هنا، بمعنى من المعاني براءة ذمة عن كل الفلاسفة، الأموات منهم والأحياء، المثاليين والماديين،... الخ فتعليق الحكم عنده قد شكل فيصلاً لرأيه بالفلسفة. فلا أفضلية لـ نيتشه على سبينوزا، ولا لكانط على هيغل، مادام لكل فيلسوف أسبابه الوجيهة للنطق بما يتفق مع الحالة الخاصة لأفراد معينين، يستسيغون نيتشه أكثر من سبينوزا مثلاً، بسبب محاكاة الأول لعقد وهواجس ملائمة لصنف من الناس، لا تلائم الصنف الذي يقتنع بإجابات سبينوزا دون

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٧٢.

غيره، نظراً إلى الملاءمة الخاصة بين أسئلة قارئ محدّد، وإجابات فيلسوف معيَّن.

والسؤال هنا: ما هو المأخذ على فلسفة فيري؟!

لست بصدد تقييم فلسفة فيري، ولا الحكم عليها بمنطق معياريٍ صرف، إلا أننا لا نستطيع أن نُغفل مكامن الخلل الداخلي في فلسفة، لا ينسجم فيها زعم تأسيسها ميتافيزيقيا الحب، مع طبيعة التفلسف بمنطقه الذي استحال محاكاةً للذوق الجمالي، ولعقدٍ نفسية وهواجس فردية، وكل ما هو عرضة للتغير والتبدل، ما أدى إلى عدم الاتساق بين الحقيقة الميتافيزيقية المفترضة من جهة، وعلة منبتها مِن واقع متغير على الدوام من جهة ثانية.

لعل فيري لم يقصد قط في ميتافيزيقيا الحب، أن يدلّ على أوهام الحب باعتبارها اختلاقات حتمية، وإسقاطات نفسية، ترجمت نفسها في حقل الحب بكلام، كالذي برّر فيه فوكوياما موقفه من نهاية التاريخ. يقول فيري: «فلم يكن بالتأكيد [يقصد فوكوياما] يريد القول إنه لن تكون ثمة أحداث تاريخية ولا تراجعات كليانية أو استبدادية محتملة، بل لاحظ فقط أننا اليوم عاجزون عن تصور فلسفة وسياسة أسمى من هذه الإنسانوية الثانية حيث تنفذ البشرية إلى ذاتها»[1].

## الحب آخروية عاطفية عند فيري

أراد فيري أن يتملّص من الميتافيزيقيا التقليديّة، عبر تقديمه نوعاً من ميتافيزيقيا جديدة، لا تمُتّ إلى الأوهام الصرفة بأيّة صلة، فكان أن أعلى من شأن الحب إلى درجة، تخال معها بأن الحب عاطفة مستجدة، استفاقت

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٦٨.

عليها البشرية ببهجة، حالما انتهت من أوهام الميتافيزيقيا التقليدية. وها هي البشرية تعيش اليوم أسعد لحظاتها، بعد أن صار الاقتران محكوماً بمبدأ اختيار الحبيب لحبيبته، بحرية، من دون إخضاعات القرابة، ولا إملاءات التقاليد والأعراف... الخ.

وبغض النظر عن الفروقات البنيوية بين صيرورة الحب وسيرورة الزواج، ليس بالضرورة أن يتأدى عن العاطفة المتأججة بين الحبيبين زواج ناجح، إنما العكس، فثقل مسؤولية الزواج تستوجب إجراء تسوية مضنية، وتنازلات بغيضة، لا تناسب خفة الحبيبين قبل زواجٍ يستولد بدوره خيبة مريرة وصدمة مؤثرة حيال تصور العاشقين لما قد يتأدى عن الزواج. فإذا نحينا جانباً العلاقة المحتدمة بين الحب والزواج، ووافقنا على سبيل الافتراض مع «فيري بأن الحب بات معمماً» اليوم بطريقة مطابقة لأفئدة الناس وعواطفهم التواقة إلى الحصول على أمان من هذا الحب، كمثل ما تطابق فيه النظام الليبرالي الديمقراطي مع «التيموس» (الذي يعني الحماسة الروحية والاعتراف المعنوي) كما مع الفطرة الإنسانية في نظرية فوكوياما حول نهاية التاريخ. حيث نجد في تصنيف فيري كـ «الحقبة الخامسة للفلسفة»، شيئاً من الآخروية العاطفية، المتماثلة مع آخروية فوكوياما السياسية. فنحن عاجزون هنا عن تصور فلسفة أسمى من الحب «يفتح لنا الحب على كل حال تجربة ما نسميه مع (هوسرل-Husserl) «التعالي في محايثة» الحياة: أي أن يُعطي بُعداً مقدَّساً للمعيش ذاته... فالحب [يضيف فيري] يفرض نفسه كبعد من أبعاد المطلق والمقدس في صميم جواز (contingence)وجودنا بالذات. والدليل على ذلك أننا نستعد لكل شيء من أجل من نحبهم... وهو تعالٍ سنتمكن

بفضله من تأسيس مُثل مشتركة، لكنها لن تكون مقامة «ضد الحياة» كما كان نيتشه يخشى قبلياً من كل تعالٍ»[1].

لا ندري ما إذا كان فيري يروم في هذا، تأسيس يوتوبيا، أم أنه يريد الإشارة إليها كشيء محايث للحياة ومتعالٍ عنها، له بُعد مطلق ومقدس، لكنه منغمس في الوقت عينه في المعيوش. إنه اكتشاف غريب لهذه العاطفة الجيّاشة التي غمرت حياة الناس ببهجة غير مقدَّرة، ماداموا لم يتنعموا بها كيوتوبيا، وما زالوا مكدّرين بالقلق من الوجود، ومنغّصين بالخوف من الآتي، رغم أن هذه اليوتوبيا، خاوية من العلَّة الجوهرية لليوتوبيات المشيدة أصلاً، على مبدأ الإمكان في مستقبل مرجأ...، ريثما تتحقق شروط شبه مستحيلة، تدفع إلى تأجيل... ومن ثم تأجيل... فيوتوبيا فيري قائمة في خضم الحاضر، ما لم نقل هي من ماضٍ أبدي!!!

رب قائل إن فيري لم يقل باليوتوبيا تحديداً، حتى أنه لم يشر مطلقاً إلى هذا التعبير الذي يقترن بالميتافيزيقيا على نحو لا يمكن أن نتخيل معه وجود يوتوبيا بلا ميتافيزيقيا، ولا ميتافيزيقيا بلا يوتوبيا. ذلك أن الحب المطلق والمقدس على حدّ زعمه، له طابع أعم وأشمل من أن نحصره في علاقة حبيبين محددين. فهناك حب الإنسان لوطنه، ولأطفاله، لكن كل هذه تندرج في نطاق أحاسيس متبدلة بتبدل ظروف العيش ونضج التجربة، وكل ما يحيل الحب إلى دفق شعور إنساني، يستشعر المرء غبطته في لحظة شغفٍ منتخبة مِنْ بين لحظات رتيبة أطول. إذ لا يمكن أن ننتشي في لحظة فرح ما لم نكن نعاني ضجراً جراء اجترارنا لحظاتٍ مملّة أطول، ولا يمكن أن نستمرئ لذة هذا الشعور ما لم يقتصر على برهة زمنية، ستنقضي حتماً لمصلحة انشغالات يومية مملّة، مع أنها هي من يعطي القيمة للحظات الفرح والبهجة.

---

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٦٤.

وفي الحصيلة، لعلّ فكر فيري يتسم بطابع براغماتي متأثر بوعي سياسي، يطغى عليه هم تدبير الأحسن، بعيداً عن المبدئية الفلسفية التي تبحث عن علّة هذا الاتساع اللاإنساني، أكثر مما تبحث عن أصول الحكمة المستمدة من ثيمة عقائدية قديمة، تَكَرّر مغزاها في الديانات الإبراهيمية الثلاث، كما الديانات البوذية، والكونفوشيوسية، والزرادشتية، حيث قلّما نجد ديانة لا تتضمن ما اتخذه فيري نبراساً لفلسفته هذه عن الحب، التي صاغها على النحو التالي: «إفعل بحيث يمكن لقاعدة فعلك أن تطبق على من هم الأحب إليك»[1].

وهذا ينسجم مع رأيه في ماهية الفلسفة التي تحوّلت عقب تفكيكها بشائر عصر الأنوار إلى ما يتصف برتق فتق مقدَّر حصوله، مادمنا نتكلم على كائنات تعيش على الأرض، لا في السماء. ذلك أن الهاجس الراديكالي الأساس الذي طغى على فلسفة ما بعد الحداثة، تَمَثّل بهجران الكليانية والإحكام في المعنى، إلى درجة ميَّعت معها معيار التصنيف بين ما هو فلسفي وما هو غير فلسفي. وعلى أثر ذلك، حصل شيء من الخلط بفعل إزالة حدودها القديمة، أو نطاقها التقليدي، حتى بتنا أمام مشهد فلسفي جديد. ليس فيه فيلسوف بأبهة أفلاطون، أو كانط، أو هيغل. لهذا نجد فيري يكرِّر القول بأن غاية الفلسفة ليست نظرية فحسب، إنما هي أن نحيا جيداً، ولأن الحياة الجيدة لا تقتصر على وجه دون آخر، انغمست الفلسفة في مجالات فنية وأدبية، كانت تتّسم باستقلالية من جهة النوع، أي بالمعيار الأكاديمي لتمييز حدود الحقل الأدبي من حدود الحقل الفلسفي، قبل أن تذوب الحدود وتتلاشى عبر ما صرنا نسمعه عن مسرحية فلسفية، أو رواية فلسفية... الخ

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٣٣٨.

هذا لأن الغاية التي كان يسعى إليها الإنسان في عهود سالفة تحولت عن أهدافها الميتافيزيقية الصرفة تلك التي كانت متصلة بإيمان جمعي، انفرط عقده مع انعتاق الإنسان من روابط وعلاقات مرحلة، انقضت لمصلحة المبدأ الفرداني الذي أرسى أسسه الحديثة، حديث كانط عن تعالي الذات المستقلة عن نفسها، ما أدّى إلى أن يتفرّع من الطريق الذي افتتحه كانط في الفلسفة، منحى من التفكير الفلسفي الجديد، أَنزَل الأنا من علياء تجريداتها المحضة إلى واقع متذرِّر على أحاسيس متبعثرة، وعقد نفسية، ومشاعر باطنية وكل ما جعلنا اليوم نسمع بولادة فلسفة، تعلي من شأن الحب إلى مصاف الميتافيزيقيا، أو فلسفة لا تولي أهمية تذكر للتفسيرات النظرية التي لا تتيح الكشف عن سبل خلق حياة طيبة للناس، ولا ضير، مادام السؤال الفلسفي لم يعد يحلِّق في سماء المتعالي.

## الفلسفة وفوضى الخطابات

إن الهبوط «النيزكي» للسؤال الفلسفي على أرض الواقع، استولد حيرة، وذلك من وقع صدمة التحول الراديكالي، أي من وضوح السؤال فوق... وغموضه تحت...، ليس لأنَّ السماء أصفى، والله أنقى، والجوهر أبسط من واقع معكّر بتناقضات متشابكة، كالذي استحال فيه السؤال الفلسفي عن ماهية الكون والوجود، سؤالاً عما يرضي الذات ويحقق لها السعادة والأمان فحسب، بل بسبب ضمور الهمّ الفلسفي واختزاله إلى أسئلة جزئية، فرعية، عن القلق السيكولوجي وعدم الرضى عن ذات، ما زال يغتلي في دفائنها همٌّ وجوديٌّ عالق، استُولِدَت منه هذه الاشتقاقات المختلفة، من حيث النوع، لا من حيث المرتبة.

ذلك لأن السبب لا يقارن بالنتيجة، لهذا نجد أن الجميع يعيش مأزق عدم الارتواء بحل راديكالي حاسم، وعليه، ما زال أمل الإجابة عن الأسئلة الفلسفية الأولى يجد ترجمته في انشغالات نابعة من القلق والخوف إياه المترتب على تعليق الإجابة.

وفي هذا الشأن، باستطاعتنا القول: إن الفلسفات المعاصرة كلها، ليست سوى نتيجة، أو الأحرى، هي خلاصة اقتناع تام بتعذُّر الإجابة الراديكالية. لهذا، يمكن اعتبارها بحثاً في سبل التخفيف من القلق والخوف عن الإنسان، وهي تدعو إلى التمرُّن على التصالح مع تلك القناعة السوداوية، عبر تحقيق الذات بحسب (ميشيل لكروا- Michelle Lacroix) مثلاً في قوله: «يعني تحقيق الذات أولاً، أن تدرك أن لديك سعة من الإمكانات... بمعنى آخر، إنني أملك قوة تتكوّن هي من استعدادات ودوافع، ومن قدرات ورغبات، وثانياً، ألّا تبقى تلك القوة في حالة بوار وعدم اهتمام. إن هذا المخزون من الإمكانات الذي أملكه في ذاتي، يجب أن يعمل ويستعمل ويستغل»[1].

إن اقتباسنا لهذا الكلام، لا يندرج في خانة شرح سيكولوجي، بعد أن صُير إلى تتويجه خطاباً فلسفياً، ينظر في ما يمكن أن يستجلب الطمأنينة والسعادة إلى الفرد.

**فالذات باتت إذاً، الآن، محور العملية الفلسفية كلها، ليست الذات الإلهية ولا ذات ذاك الشيء اللاإنساني المتحكم في الإنسان، إنما الذات الإنسانية التي احتلت مساحة الفلسفة كلها، حتى بتنا أمام فوضى خطابات، لا**

---

(١) حوار مع الفيلسوف ميشيل لكروا أجراه، جان فرانسوا دورتي، ترجمة د. الزواوي بغورة، نقلًا عن مجلة الثقافة العالمية، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ١٧٨، يوليو ٢٠١٥، ص ٢٤-٢٥.

نعلم على ماذا يرتكز تصنيفها، مادام محور العملية الفلسفية، بات منصباً على ذات إنسانية يتقاطع فيها النفسي مع الاجتماعي، والاقتصادي مع السياسي، بطريقة جعلت من كل كلام سياسي على نحو غير سياسي، كلاماً فلسفياً، ومن كل تفسير سيكولوجي غريب عن الطرائق التقليدية في تناول السيكولوجيا، تفسيراً فلسفياً؛ كما هو الحال في كل الحقول التخصصية الأخرى. إذ على الفيلسوف أن يبتعد عن الاعتبارات الحقلية البحتة، بقدر نفاذه إلى الحيِّز المهمل في الحقل التخصصي ذاك. فيستخرج مِن عصارة السياسة ما لا يمكن أن يلحظه المنغمس في حقلها، لأن الفيلسوف يتمركز في موقع حساس وخطير، يسمح له بالنظر في ما يجري مِنْ على المسافة نفسها التي تتيح له أن يدرك علة ما لا يجري!! وأن يربط جدلياً علاقة الحقول المتشابكة بعضها ببعض، عبر نزوعه الطبيعي إلى لمّ شمل المتفرقات في خطاب استراتيجي عن معنى الذات الإنسانية، وعما إذا كان من قيمة لهذه الحياة المؤرِّقة. ولأن الفيلسوف مزوَّد بالمفاهيم والأدوات النظرية التي من شأنها أن تفتح أمامه أفق النظر في السياسة إلى أبعد من نظر السياسي، وفي الاقتصاد إلى ما هو أشمل من نطاق نظر الاقتصادي المستلب إلى آليات السوق... و... و... الخ، فإذاً، هو متفحص ضروري لتبعات الموقف من شأن ما، والحكم على شأنٍ آخر.

إن ضرورة الفيلسوف لا تقتصر على حاجة البشر إلى استشراف مستقبلهم في حال ساروا على خطى هذه السياسة أو تلك، إنما للتخفيف من غلو راديكالية الإيمان بحقيقة ما. وإذا كان لا بد من راديكالية، فلتكن راديكالية من النوع الذرائعي الذي يتيح لنا أن نتجرع الحقيقة المُرَّة، المتمثلة بأن لا حقيقة مطلقة.

إن الحيِّز الميتافيزيقي الحيّ في الفلسفة، لا يُعنى أبداً بتجسيدات وعود مستقبلية، ولا يهتم بتفسيرات نظرية، أو تأويلات تاريخية، إنما يتمثَّل في بقاء

الفلسفة متيقظة وحذرة من المنزلقات البنيوية في أي زعم عقائدي، من شأنه أن يعرقل الانفتاح والحوار، وقبول الرأي والرأي الآخر.

ليست مهمة سهلة أن تتربص الفلسفة بفخ الدوغمائيات الميتافيزيقية المميتة، عبر الإشارة أو التشهير بمساوئها، ومن ثم طرح بدائل يُصار بموجبها إلى الاستعاضة عن العقيدة الدوغمائية، مِنْ أجل إحلال ميتافيزيقيا من نوع مختلف، مفتوحة على إمكان تحقيق ما لم يتحقق إلا بشروط معينة، فهذه كلها تُشكِّل محور التفكير الفلسفي الراهن.

## لغز الذات: حقل معرفي للفلسفة

إن المنعطف المفصلي في صيرورة الفلسفة المعاصرة، فلسفة متمحورة حول الذات الإنسانية، بدلاً من تمحورها حول الذات الالهية القائمة في أعالي تجريداتنا النظرية، حصل مع مفهوم الفينومينولوجيا، كمفتاح مفاهيمي توخينا عبره فهم علّة التمثلات المختلفة بين شخص وآخر، وبين مرحلة وأخرى، إلى أن صار حل لغز الذات في الفلسفة المعاصرة، بمثابة حلٍّ لمشكلة الميتافيزيقيا التي جسدها جهلنا بأسباب تغيرها الذي أطاح بكل افتراض مسبق عنها. فكلما استكشف المضمار العلمي سراً منها، تتفرّخ ألغاز، تؤكد كنهها الميتافيزيقي الآيل إلى أن تتحول سراً مرجأً، أو لغزاً مؤجلاً على الدوام. من هنا نجد أن التفسير الذي يقدمه فوكو عن تكوين الذات، تقول (جوديت بتلر) وتضيف: «نجد أن نظاماً للحقيقة هو ما يوفر الشروط التي تجعل مِن إدراك الذات ممكناً. وهذه الشروط تقع خارج الذات إلى حد ما، لكنها تقدم بوصفها أيضاً، القواعد المتاحة التي يمكن للاعتراف بالذات أن يقع داخلها»[1].

---

(١) جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٥، ص ٦٥.

فالذات إذاً، هي بهذا المعنى، عبارة عن طفو طبيعي لِما يختمر ويغلي في طبقة (الإبستيمة- epistémè) التي تقبض على شروط انبثاقها بالحلّة التي تبدو فيها الذات مستقلة ومنفصلة عن ذات أخرى. وعليه، قلّما نجد فيلسوفاً معاصراً بقي بمنأى عن النظر إلى ما بعد فينومينولوجيا هوسرل.

لقد أضحى فهم الذات محور العملية الفلسفية برمتها، ليس لأنها تمسك بالسرّ الميتافيزيقي الأول فحسب، إنما بسبب إتاحتها فرصة وعي، كان غير متاح يوم توجَّه السؤال الفلسفي نحو غياهب تجريدات نظرية، صنعت لنا بدورها عالماً عصياً على الإدراك، ما لم نلجأ إلى التأمل في افتراضات منطقية، استمدت أحجيتها من قوة جهلنا بغيرها.

استعاضت الفلسفة عن الله عندما أحلَّت محله كينونة ذات جديدة، انطوت على إمكان فك اللغز السحري عن الحقيقة، فدُمِغَ مسار الفلسفة من بعدها بغاية تفسير مآلات التبدل في ذات، يختلف فهمها ويتنوع، تبعاً لظروف وحيثيات متعددة، قامت على أساسها مناهج التأويل والتفكيك ... الخ، حيث قلما نرى فلسفة، إنْ لم نقل يستحيل أن نجد فلسفة جدّية في عصرنا هذا، لم تنطلق من بداهة الغوص في تعقيدات الذات الإنسانية العصية على الإدراك، انطلاقاً من سبب بعينه. فهي تحتمل كمّاً مِنَ الآراء المختلفة حول علّة تبدلها وتنوعها، بقدر ما يتبدل فيه الرأي الفلسفي الآيل إلى أن يتراجع، أو إلى أن يختلف مع نفسه عندما يدرك في مرحلة لاحقة أشياء كانت غائبة عنه، قبل خوض التجربة.

فبغض النظر عن تعددية الرؤى الفلسفية وتنوعها حول الذات، أكانت بوصفها ذاتاً مؤسِّسة، تعطي المعنى عبر توسط الوعي الظواهراتي، أو حسبما يصفها فوكو بنفسه: «شخصاً لا يُمَثِّل كما هو واضح ذاتاً مؤسسة، بل ذاتاً لها

تاريخ. وهي بالتالي تفتقد الأهلية التي تتيح لها فعل التأسيس الذي منه ينشأ تاريخ العقل. إن فوكو بتقديمه هذا الوصف لذاته يظهر لنا الحدود الضيقة للمفهوم الظاهراتي للذات»[1].

فكل هذه الشروحات والتأويلات ليست سوى اختلافات في الرأي، لم تخرج من النطاق المنسجم مع غاية تحول الفلسفة من فضاء التجريدات النظرية الخالصة، إلى فضاء تجربة الذات العملانية وتمثلاتها على الأرض. حتى أن فيلسوفاً كـ (رودولف بولتمان) وهو أقرب إلى أن يُصنَّف عالماً لاهوتياً، جعل من فهم الذات هدفاً تربوياً. وبحسب غادامير: «كذلك كان فهم الذات في الإيمان، العلامة التي وضع تحتها كل عمله العلمي. وكل شيء لا يخدم هذه الغاية تجنبه كشيء أسطوري. حتى مؤلفو العهد الجديد، وقبل كل شيء أولئك الأقرب إليه (بولس ويوحنا) كانوا أقل شهوداً على الرسالة المقدسة مِن أطراف محاولة لاهوتية، وبالفهم الذاتي لهذه الأطراف أدرك نفسه...» [2].

لن نستفيض هنا أكثر، مادام طغيان منحى الشك والإلحاد قد أفضى إلى النظر الفلسفي في علّة التبدل التاريخي في وعي الذات وتمثلاتها عن الحقيقة؛ لنصل إلى خلاصة تفيد باحتلال الذات مساحة التفكير الفلسفي المعاصر كلّه، دون أن يعني ذلك، التخلي عن البُعد الميتافيزيقي المتمثل في هذه الحالة، بالأحجية الكامنة في الخريطة التطورية-الاختلافية لحياة كل ذات، خاضعة حتماً لكمٍّ لا يحصى من الضغوطات التي تحيلها ذاتاً غير نفسها...!!

هكذا صار الفهم الفلسفي يستدعي تفكيكاً أنطولوجياً، وتأويلاً تاريخياً

(١) جوديت بتلر، الذات تصف نفسها...، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٢) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية...، مصدر سابق، ص ١٢٦.

للأسباب التي اعتلت فيها الذات وتبوأت مسرح الكلام، كي تنطق بأشياء متصلة باللحظة وعلى الفور.

ثمة إحباط ويأس نلحظهما مِن عيّ الفلسفة وعجزها عن تفسير الفحوى الجوهري للذات. فلا التأويل قدّم إجابات شافية ووافية عنها، لا بل عمَّق الأزمة أكثر، ولا التّفكيك حلّ العقدة، في دعوته إلى الاعتراف بعجز الإنسان عن فهم نفسه. فلا مجال للتفسير طالما نحن خاضعون لتأثيرات عوامل بنيوية- لاإرادية، تجعل من كل محاولة للإمساك بناصية الحقيقة، ضرباً من الوهم. فتأدى عن هذه القناعة منحى خطير في اتباع الفلسفة المعاصرة اتجاهاً أبيقورياً، تخلَّت فيه عن مسعى فهم الذات أو تفسيرها، عبر دفعها إلى اغتراف الملذات والمتع التي من شأنها أن تنسينا هموماً وجودية لا طاقة لنا على حملها. فمثلما بنى فلاسفة القرن الثامن عشر جل مفاهيمهم ومقولاتهم النظرية بإزاء رفضهم لميتافيزيقيا الدين، فعلى المنوال نفسه زفر فلاسفة القرن العشرين همومهم الوجودية بإزاء نقدهم لميتافيزيقيا العقل الكانطي، وما تلاه، عبر ما يمكن أن نسميه اعترافاً ماركسياً، بأن لا طائل من التفسير ما دام بالفعل والعمل وحده يحيا الإنسان سعيداً. هذا لأن الكلمة تجسِّد نمطاً من التفكير في أشياء مجردة، تستولد قلقاً يجب محاربته من خلال المسعى الدؤوب للوصول إلى سعادة، لا تكمن في هدف، ولا في غاية محدَّدة. فلا الإيمان بالله، ولا الفهم العقلاني، يوفران امتلاءً مفقوداً، إنما باغتراف لذائذ لحظوية، يمكن لنا أن نعوِّض شيئاً من فقدان المعنى، وبالانكباب على ما نرغب فيه، يمكن لنا أن نلتهي، لننسى حقيقة جهلنا أو نقصاننا بالمعنى الأنطولوجي. ومِنْ فرط التشديد على المسعى الرامي إلى السعادة، كغاية في ذاتها، تكرس مبدأها كبداهة لا خلاف عليها. وهذا ما جذب الحوار الفلسفي المعاصر إلى الحقل المتمثل بنقاش مستوى اللذة المفترضة لتحقيق السعادة، نوعها وكمها. كما لو

أن الأمر بات محسوماً لمصلحة ميتافيزيقيا من هذا النوع المثير للجدل. وهذا ما قد يثير استهجاناً، لأنها أصبحت ناجمة عن طغيان إله مهيمن على العقول والأحاسيس، إسمه الاستهلاك.

## فلسفة العاطفة بإزاء فلسفة العقل: الحب نموذجاً!

نعيش اليوم حيال إمبريالية الاستهلاك بشكل فظيع، وهذا ما حثّ الفلسفة واستفزّها على التصدي لديكتاتورية نمط حياتي، ليس فيه خيارات، إنما يهيمن عليه بُعد واحد، يتحكم حتى في الهواء الذي نستنشقه.

لذا، ولدت الأدبيات الفلسفية المعاصرة من كنف حالة الاستهلاك المهيمن علينا الآن، بعد أن كان الله يشغل فضاء التفكير كله، انبرت الفلسفة كفعل مقاوم لهيمنته واحتكاره للحقيقة. وها هي الكرة تعيد نفسها اليوم، فالفلسفة لم تعد مهتمة بالله، بعد أن جرَّدته من أسباب قوته بالمعنى الوظائفي لوجوده، لمصلحة إله الاستهلاك الذي يملي علينا حقيقته بطريقة خبيثة وأخّاذة، حيث يتبدّى فيها الفرض اختياراً، ويتمظهر فيها الاستلاب مجاراة للموضة والعصرنة.

وبهذا المعنى، باتت المتعة أو اللذة تشكل سلوكاً قديماً للوصول إلى السعادة المبتغاة في المجتمع الاستهلاكي، كما أن سبلها متوافرة في واجهة المحال التي تؤمّن لك احتياج التمثُّل بالصورة التي أعجبك منها بطل فيلم سينمائي، أو نجم رياضي، رُوِّج له في الإعلام والإعلان.

وبناء عليه، يمكن القول: إن الفلسفة المعاصرة، قد عادت إلى منطلقاتها من حيث بدأت مع سقراط وأفلاطون، لكن بالمقلوب هذه المرة. بدليل أن الحب الذي توخاه أفلاطون كان بمثابة البذرة التي انفلقت على ما تتجلى به فكرة الحب. فعندما يعجبني جسد جميل، يتحرك في داخلي نزوع جوهري

نحو فكرة الجمال بذاته، بينما الحب الذي أحياه (لوك فيري) في يومنا هذا، بات يتسق مع ظروف الحالة الاستهلاكية، حبّاً مبنياً على الفائدة المترتبة، انطلاقاً من حسابات الربح والخسارة، فيُستبان كنه الحب المتمثل بحبّ الأب لإبنه، والحبيب لحبيته، والمواطن لوطنه توخياً للمنافع المتوخاة في اللاوعي الذاتي. وعليه، الحب عاطفة مرتبطة بعلّة تكونها في ظروف ومن عوامل عدة بما لا يسمح أن نطوِّب هذا الإحساس على ما طوبنا به القديسين ككائنات ميتافيزيقية مستمدة من خارج الزمان والمكان، ومادام زخم عاطفة الحب، أي حب كان، مرتبطاً عضوياً، بحسب تفسيرات علم النفس الحديث، بمستوى شحِّه أو وفْرَته، أو بمدى الإشباعات العاطفية التي حصَّلها المرء من والديه، يوم كان طفلاً، لا يمكن رفعه إلى مرتبة المفاهيم النظرية المتعالية عن الواقع. فالحب لصيق بالظروف الاجتماعية والنفسية والاقتصادية في واقع هو الذي يحدِّد منحى إحساسنا وكيفية انفعالاتنا العاطفية مع محيطنا الاجتماعي، على نحو يسمح بعقد مقارنة معيارية بين اختلاف حب أبناء الطبقات الغنية لنسائهم، وحب أبناء الطبقات الفقيرة لزوجاتهم...، مقارنة بين الحب في القرون الوسطى المشبع يومذاك بقيم الفروسية والدين و... و...، والحب في زمننا هذا، المستلب اليوم إلى قيم نمط استهلاكي، أحاله إلى عاطفة مشوبة بحسابات الربح والخسارة، وأيضاً، بما يسمح بمقارنة اختلاف مشاعر الإنسان نفسه المزخمة بقدر من الانفعال العاطفي في مطلع شبابه، ومن ثم استقرارها على ما يُستبان به نضج التجربة وعمقها. بما يحيل العاطفة تلك إلى غير نفسها في كل مرحلة وطور.

فإذا كان من شيء مؤكد في هذه العملية، فهو أن ثمّة عدم ثبات في المنحى العاطفي الممهور بتبدلات الظرف الزماني والمكاني، بطريقة عاصفة من شأنها أن تحيل هذه العاطفة إلى ريشة في مهب رياح التغيير. وإذاً، لا

يمكن الارتكان على ثبات الحب مادام عرضة للتغير والتبدل، تبعاً لمتغيرات الحالة المزاجية لذات ما، تتواشج في داخلها عقد نفسية، واختلاجات عاطفية ونواقص أو إشباعات طفولة، لا بد من أن تكون قد تعرضت لصدمات ومطبات وانفعالات كثيرة، لا يمكن إحصاؤها، ولا تقديرها، إلا على نحو تقريبي كالذي يتبدىّ فيه اختلاف عاطفة إنسان ترعرع في كنف عائلة ميسورة ومثقفة من ثلاثة أشخاص، عن عاطفة إنسان آخر فُوِّض أمر تربيته إلى راهبات في دير إكليركي، بعد أن توفي أبواه اللذان كانا يرعيان عائلة فقيرة من عشرة أولاد. عندئذ يظهر الفرق النوعي، بما لا يسمح الكلام عن الحب، كما لو أنه ثيمة ربانية، تنتمي إلى جوهر مفارق للواقع.

وبالمناسبة، لا أروم من هذه الاستفاضة تفسير ما هو واضح جداً كعين الشمس، لأن هذه العاطفة الفطرية تتسم بفرادة استثنائية، من حيث تقلباتها الظرفية عند إنسان معجون بخلطة فريدة من العوامل الفطرية والمكتسبة، المختلفة عن الجبلة العاطفية لإنسان آخر، ما يجعل من كل كلام عن حب جوهري، كلاماً عاطفياً، ليس إلّا! إن هذا لا يجيب البتة عن مسألة معنى الحياة، الذي أعطاه لوك فيري بُعداً ميتافيزيقياً في رؤيته الخامسة للعالم، مبرراً ذلك بالقول: «إن ما أسميته ثورة الحب هو في انتقال أوروبا من الزيجات المعدّة سلفاً في القربى والعائلات بحسب مصالح المجموعة وتقاليدها، إلى الزواج القائم على الاختيار الحر من قبل الشبان وفق ميولهم في الحب»[١].

أتوجَّس هنا مرة أخرى، من تكرار ردَّة الفعل، على اعتبار أن الفلسفة لم تولد نتيجة سوء فهم للحقيقة تلك التي تبدّت (تأويلاً) في منظور هذا الفيلسوف، مغايرة عما تبدّت لغيره من منظور آخر، فحسب، إنما هي قامت

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٦١.

في تكوينها على صدمات وردات فعل، آلت في عصرنا هذا إلى تطعيم الوعي الفلسفي بشيء من العاطفة المنحسرة، إن لم نقل المفقودة تماماً من الأنساق الفلسفية في عقلٍ بحث عن الحقيقة ولم يجدها. فما كان من فيري إلا أن أوكل المهمة وأحالها إلى انفعال لهفة عاطفية، علّه يجد عبرها ضالته الفلسفية التائهة، منذ أن بدأ الإنسان يسأل عن ماهية المحرك اللابشري للبشر.

وفي هذا الصدد، لا أنحاز إلى العقل ضد العاطفة، ولا إلى العاطفة ضد العقل، فكلاهما على السواء يخضعان لثيمة التبدّل، لكنني أتساءل غمزاً عمَّ إذا كان فيري في أطروحته المزعومة قد جرَّب منحًى فلسفياً جديداً، يقوم بالضد من المنحى العقلاني الذي هيمن مدة طويلة على مسار الفلسفة. فمثلما ولدت ميتافيزيقيا العقل بالضد من ميتافيزيقيا الدين، من المنطلق الفلسفي نفسه الذي ما أن يبعث على التعلق بأمل جديد، حتى تنطلق موضة فكرية، آلت اليوم إلى أن تستقر في يم حب مزعوم. فخيبة الأمل من فشل العقل في الوصول إلى الحقيقة الكلية، شحن همّة التفتيش عنها في غير العقل. لعل عاطفة مطمورة خلف أحجية جهلنا بآلية فعلها، تؤمِّن لنا المطلوب، ولا سيما بعد أن استكشف «لاكان» الخاصية النفسية العاطفية. كافتتاح علمي باهر، لا على مستوى دراسة سيكولوجيا البشر، وانفعالاتهم فحسب، إنما على مستوى تأثر الخطاب النظري للفلسفة وتطعمه بعناصر جديدة، أحالت فلسفة اليوم إلى خطاب جديد عن انفعالات الذات وإدراكاتها الفينومينولوجية. وعليه، إذا ما تحولت عاطفة الحب إلى قيمة مطلقة عند فيري، بمعنى أنها تضاهي حقيقة المثل في عالم أفلاطون، وتساوي المعرفة المطلقة في جدل هيغل، وتوازي التوكيد الحيوي لحياة خالية من التجريدات النظرية عند نيتشه، فهذا يعني أن فيري ابتغى الانضمام إلى نادي مشاهير الفلسفة الذين أعلنوا نهايتها في زعم كلياني محدَّد.

مع أن الفلسفة لا تستمد شروطها من ذاتها، بل من خارج سياقها النظري، فجديدها يقترن باستكشافات مؤثرة، تتبدى لنا على شكل منعطفات سياسية، ومنجزات سيكولوجية وأحداث جمَّة، دخلت في صميم التفكير الفلسفي الذي يشترط بدوره توفير مثل هذه المواد الملتهبة في راهنيتها. لم يحد عن مسار مثل هذا التفلسف أي من الفلاسفة، قدماء كانوا أو مُحدثين. فمثلما تحولت الإنجازات الرياضية لفيثاغوروس شرطاً أساسياً للتفلسف الأفلاطوني، وفيزياء نيوتن شرطاً لفلسفة كانط النقدية، والنسبية شرطاً لفينومينولوجيا هوسرل، وجدلية ماركس و... و... و... الخ. تحولت الفلسفة المعاصرة بتأثير من (جاك لاكان) ومن قبله سيغموند فرويد إلى مجال البحث في اللاشعور عن الحقيقة إياها المنبثّة في بنية اللغة الموروثة التي تتماثل مع بنية اللاوعي، حيث تكمن في هاتين البنيتين شيفرة الصندوق الأسود للطائرة المفقودة، عفواً للحقيقة المفقودة. وهو صندوق ممتلئ بأسرار، ليست هي كذلك، إلّا لأنها تُفضي إلى نتائج محددة مِن مُسْبَقات، تُعيِّن هي منحى نزواتنا ومستوى رغباتنا، وعلة نزعتنا وإشباعاتنا، ما أدّى بالفلسفة الراهنة إلى أن تُسْتَجَر مع فيري وآلان باديو إلى البحث عن الحقيقة في ميدان عاطفة الحب.

فإذا أردنا أن نتعمق في سبر غور هذا المنجز الفلسفي الراهن بصورة كاريكاتورية، بعيداً عن الاستهزاء بالقدماء، لأنهم كانوا يحبون ويعشقون ويفتدون عشيرتهم، ذوداً عن ملوكهم وأقربائهم وأبنائهم بروح خاضعة، تتصف بطابع الإلزام الجمعي، بينما الحب والعشق والافتداء اليوم، يتسم عندنا بالاختيار الحر، كما لو أن الحب، نقول ونكرِّر، شعور ميتافيزيقي مُلْهَم، لا تتحدد طبيعته بالظروف التي بها يستشعر الإنسان القبلي عاطفته بالانتماء إلى ما يجعل للحب مثلاً هوية مختلفة عن هوية من يستجدي العاطفة نفسها

في باريس اليوم، مثلما هو مختلف حب باريسي في القرون الوسطي عن حب باريسي في القرن العشرين.

فالتأصيل البنيوي، لا يسمح أبداً بقياس منسوب الحب، ولا بتقدير ماهيته. مادامت ظروف العاشق في أوساط القبائل اليَمَنية تستجدي إحساساً متسقاً مع واقع الحال، بالمعنى الأنتروبولوجي، بما لا يمكن أن يتماثل إحساسه مع إحساس السويدي من العاطفة نفسها، والعكس صحيح، ولا نبالغ هنا إذا قلنا بأن الفلسفة المعاصرة كلها تحولت إلى البحث في مضمار النفس البشرية بحثاً عن الحقيقة التائهة، منذ أن بدأ أفلاطون ينقِّب عنها في غياهب عالم المُثل.

ولا ضير مادامت الفلسفة قد قامت أصلاً مع سقراط على أساس فضيلة النفس المنسية، منذ أن حلَّت في جسد رذيل، لأنه عكر صفو الحقيقة ودنَّس طهارتها، كجوهر بسيط مفارق لمادة الجسد ونزواته الخسيسة.

إن العودة إلى النفس هذه المرَّة، والغمز من نافذة الحب من أجل حلّ راديكالي مزعوم، لا يتماثل مطلقاً مع موقف الإغريق من النفس ذاتها، فالفلاسفة المعاصرون استنفدوا مجال البحث في ما لم يتطرق إليه الفلاسفة القدماء البتة، لا لنقص بالأهلية الفكرية، إنما لعدم توافر الشروط، فكانت عودة (فيري) الميمونة إلى حيِّز العاطفة التي أدرجها أفلاطون في سياق تأصيله لفكرة المثال، أو الأحرى فكرة نزوع النفس للارتقاء إلى حب صافٍ وخالٍ من أدران الرذيلة الجسدية، بمثابة عودة إلى عاطفة من نوع آخر، متصالحة هذه المرة مع الذات الإنسانية المنفعلة بالسمو الأفلاطوني من ناحية، ومتأثِّرة بالرغبة الفرويدية من ناحية ثانية. ولعل كانط صدق حينما قال بأن تاريخ الفلسفة كان ميداناً للصراع، ولكن يضيف آلان باديو: «أيضاً تكرار المعركة ذاتها في الحقل

نفسه...، مسار الفلسفة هو في الشكل الكلاسيكي للموضوع وللمتغيرات. التكرار هو الموضوع ، والجديد الدائم هو المتغيرات»[1].

لهذا، لا مجال للفلسفة المعاصرة أن تتجاهل المنجزات العلمية لـفرويد ولاكان حول مفهوم اللاوعي، كما من غير المعقول أن يتفكر الفلاسفة المعاصرون في موضوعاتهم بمعزل عن التأثُّر باستكشافات كثيرة، شكَّلت شرطاً للتفلسف إياه الذي كان لتأثير الثورة الفرنسية في هيغل مثلاً، أن أثمرت رؤيته التاريخ يمتطي جواداً، تجسّد في شخص نابليون بونابرت، حيث كان للثورة دور حاسم في تأصيل مبدأ انعقاد التاريخ وصيرورته كفكرة مطلقة عند هيغل.

مثلما فَعَل الإحباط فعله في فكر ماركس، عندما أُصيب بشيء من التشاؤم حالما وجد أن الثورة الفرنسية لم تفِ بوعودها الثورية، لا بل ارتدت على أعقابها عبر تعويم شيء من الإرث الملكي البائد. فبهذا المعنى، يتزود الفيلسوف بالطاقة على التفلسف من خلال التهامه أحداثاً جساماً، يهضمها على النحو الذي يسمح له بإعادة ترتيبها من منظور أعم وأشمل، فيستنبش المعنى الذي يرسو في قعر الحدث، بغية الاستدلال على المنحى السياسي الذي يعجز عن قراءته رجل السياسة مثلاً.

ولعل هذا التفسير لمآلات الفلسفة الذي سلّم فيه لوي ألتوسير «بتبعية الفلسفة للعلم، سلَّم في الوقت نفسه بشيء غريب، وهو أن الفلسفة لا تاريخ لها على الإطلاق. وأن الفلسفة هي الشيء نفسه»[2]. هو بمثابة تأبيد أيديولوجي

(١) آلان باديو، العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة يتفكرون، العدد الثاني، خريف ٢٠١٣، تصدر عن مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ص ٢٢٩.

(٢) آلان باديو، العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة...، مصدر سابق، ص ٢٢٧.

لصراع متكرِّر بين ثنائي القطب، الفلسفة المادية من جهة، والفلسفة المثالية من جهة ثانية، ومع هذه الحالة يجري تصنيف الفلاسفة، انطلاقاً من هذا المعيار الثابت منذ فجر التاريخ، كشواهد لاستبيان سبل علاقة محتدمة، تأثرت بالمستجدات، ليُعبَّر عنها بالصورة التي ظهر فيها ماركس متشائماً من عودة شيء من المَلَكية، عقب انتصار الثورة الفرنسية، وهيغل متفائلاً من رؤيته لنابليون بونابرت على صهوة جواده، مجسداً بذلك النهاية المطلقة لصيرورة التاريخ، وانعقاده عند تلك اللحظة الآسرة.

## الحب بوصفه غاية ميتافيزيقية بديلة

إن إعطاء عاطفة الحب بُعداً ميتافيزيقياً كهذا، لهو دليل على خواء جعبة الفلسفة من الأهداف السامية عند إنسان استنفد صفاء تأملاته الذهنية تماشياً مع ما استنفده العقل من إحكامات منطقية. فراح ينبش في المخلفات القديمة، علّه يجد في البقايا، منسية ما، تؤدي الوظيفة البلاغية، لإدراج هدف جديد للفلسفة، يسدّ رمق الفراغ المشؤوم. وذلك من خلال امتلاء، له معنى قيمي، لا يقارن بالقيمة السوقية لمبدأي الربح والخسارة.

لقد أُدرج الحب عند الإغريق وخصوصاً أفلاطون في عداد الأهداف الفلسفية المبتغاة. ليس كمفهوم جوهري متعالٍ ومجرد فحسب، إنما كنزوع إنساني لتجاوز حب الجسد إلى حب الفكرة، فكرة الجمال أو الخير، فالطابع الأعم للحب المادي اضطلع هنا بوظيفة فوق مادية، حينما وصفه أفلاطون بـ «الجنّي يسعى بين الآلهة والبشر... ذلك أن الآلهة لا تتصل بالبشر اتصالاً مباشراً، بل بواسطة هذا الجنس، جنس الجن. هم يتحدثون إليهم سراً أثناء اليقظة أو خلال النوم، والرجل الذي يكون قادراً على تلقي رسالات الآلهة

على هذا النحو، رجل عبقري (نسبةً إلى عبقر، في العربية وادي الجن) الجن أصناف وأصناف، وأحد أصنافهم صنف جن الجن»[1].

تتنوع أسباب الفلسفة إذاً، وتتعدد أساليبها، تتمنطق حيناً، وتتزندق حيناً آخر، تروم الذوبان في الخالق، وتزهد في الدنيا، تبتغي المعرفة الخالصة، وتلوذ بالإيمان، تتفكر وتتأمل، فتدور وتحوم، بغية الإمساك بالحقيقة التائهة، منذ أن وضع الإنسان نصب عينيه هدفاً متعذراً. ذلك أن الامتلاء التام بالزمان والمكان قد تحكّم في خلفية التفلسف على مدى قرون خلت من أية إجابة ناقصة؛ فالاكتمال الغائي وسم سيرورة الفلسفة وصيرورتها، ليس من باب الافتراض والترجيح، إنما على سبيل الهداية والإرشاد. لقد تم استدعاء الحب مرة جديدة كمفهوم مركزي، من الجعبة الأفلاطونية الممتلئة بعِدَّة فكر مثالي، وذلك لتعبئة الفراغ الناجم عن انقضاء مرحلة معرفية، لعبت فيها الكلمة دوراً أساسياً في تعيين المعنى، وفي تحديد قيمة الأشياء، التي بات لها اليوم معنى مختلف كلياً مع بروز أساليب عصرية وأشكال من العلاقات الاجتماعية التي قوّضت الفحوى السيميائي لمعنى كلمة، يقترن معناها أصلاً، وفق فتغنشتاين، مِنْ سياق استعمالها في وضعية حضارية اجتماعية محدّدة، وفي ظرف زماني ومكاني معين.

فالحب كغاية وجودية ليس اكتشافاً عصرياً، إنما إعادة تعويم هذا المفهوم على النحو الذي أحاله إلى هدف ميتافيزيقي، هو الذي جعلنا بريبة من أمر مسألة مرتبطة بالمشاعر الخالصة، بدلاً من العقل الخالص، الذي كان قد حل محل غياهب المثل الأفلاطونية المطلقة.

---

(١) د. عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠٣، ص٢٤٧.

لعلها استعارة غير موفقة، في هذا الإصرار على استدعاء مفاهيم مرحلة تاريخية، كان للحب فيها مغزى أنطولوجي، مغاير تماماً عما جسّدته هذه العاطفة في عصر التكنولوجيا من تبادل للرسائل الإلكترونية بين أي عاشقين، باتا يستشعران عاطفتهما أحدهما حيال الآخر عبر اتصال مباشر، لا يقتصر على ملامسته مادياً وجسدياً، إنما بسهولة الاتصال وراهنيته، وبكل أسباب التحول في المعايير القيمية التي سهّلت نيله من قِبَل السواد الأعظم من الناس الرازحين تحت همٍّ استهلاكي طاغٍ، حتى وإن تُرك للحب فسحة هامشية، فهذا لكي يتماشى مع السياق العام لحالة الحب مع النمط الاستهلاكي.

لا أُقرن هنا سهولة المنال بسذاجة الهدف؛ رغم وجاهة هذا المبدأ الذي له ما يعاكسه، وفق منطق القاعدة والاستثناء. فالوفرة الحاصلة اليوم في هذه العاطفة ليست ناجمة عن فيض في المشاعر الغيرية، إنما على الأرجح عن الابتذال الرائج في عالم الترويج والدعاية الاستهلاكية، بما حوَّل الحب مِن تمثُّل بانفعالات ذاتية أصيلة إلى تقليد مبتذل، تتمثّل فيه مشاعر الحبيب بصورة بطل(ة) فيلم ذائع الصيت.

لعلها مبالغة قصدت منها القول إن الحب الذي صرنا نسمع عنه كلاماً كثيراً، ليس لأنه صار وفيراً، بل لانعدام الموانع القيمية للإفصاح والتصريح بما كان أكثر أصالة في مراحل قديمة، تمّ خلالها التعتيم على الحب (العشق)، لأنه ينتقص من القيمة الذكورية المنذورة لما هو أسمى من حب فتاة. فحب الملك وحب القتال، وحب الفروسية كان هو المعيار الأوحد للتمييز بين خِسة هذا، ورفعة ذاك...

إن مكابدة أي عاشقين في السابق كانت تضفي على شعورهما متعة لا تضاهى حيال مواجهة القِيَم الأخلاقية والاجتماعية الرادعة، لاتصالٍ انكسر

اليوم، ليشرِّع تنصلاً، لا يوفر القيمة نفسها، ولا الشعور نفسه الذي كان يغمر المحبين قديماً. وفي هذا السياق، سأُعطي مثالاً من شأنه أن يوضِّح مقصد كلامي عن الفرق بين المعرفة الفلسفية المتصلة بالمعنى السيميائي لرحابة الكلمة من جهة، والمعرفة الرقمية الناجمة عن وفرة المعلومات التكنولوجية وسرعة الاتصال والتواصل من جهة ثانية. فالحب الذي يستحوذ على مشاعر الناس في عصرنا هذا، مرتبط بنمط عيشهم في عالم تتشابك فيه الاتصالات وتتنوع أساليب استخدام تكنولوجيا رقمية، بدّلت من وجوه العيش بطريقة راديكالية.

إذ تزخر الكلمة التي كان يتصل فيها الحبيب بمحبوبه والصديق بصديقه، عبر رسائل مكتوبة يدوياً، بمعانٍ، عبّرت في الماضي عن مشاعر مغايرة تماماً عما تنطوي عليه الرسائل الرقمية من سهولة المنال. إذ إن الإحساس بالكلمة المكتوبة قديماً، متّصل ببعد المسافة وأيضاً بتثمين الجهد المبذول في كتابتها، ومن ثم تقدير إيصالها عبر ساعي البريد، كما بتقدير الوقت المخصّص لتسطير كلمات خاصة محددّة، وعبارات بلاغية فريدة، لن يطلع عليها متعقبو الشبكات الإرهابية، ولا قراصنة الإنترنت، في عصرٍ باتت فيه المشاعر مقلوبة، على قياس رسومات القلوب والوجوه المحشوّة في جهازي (الأيفون ـ iphone والسامسونغ ـ Samsung) إلى درجة الابتذال الرخيص المتمثل في بعث رسائل نصية مكتوبة مسبقاً من قبل مصممي تلك الأجهزة. حيث لم يعد من أفق لارتحال المخيلة على أجنحة الأحلام السابحة في فضاءٍ رحب، بعد أن صار كل شيءٍ محدوداً في حدود شاشة، إن وفرت، فهي لن توفر الرضى المأمول، بعد أن صار الوقت ممتلئاً بانهماكات الترويح عن النفس التي ضاقت باللاشيء...، فلاذت بهذا الشيء المتوافر أمامها...!

ربّ قائل: إن الحب شعور انفعالي صرف، لا يمكن إدراجه ضمن

المعارف التي تستوجب استنباطاً أو استقراءً، ما يعني أن ثمة خلطاً حصل بين العاطفي والعقلي بطريقة تبعث على الاستهجان مِنْ تحويل مجال النظر الفلسفي اللاهث وراء الحقيقة الصافية، إلى مجال الانفعال الذاتي التام بانعدام قدرة الإنسان على الوصول إلى الحقيقة. وهذا تحوّل دراماتيكي له مسوِّغات مضمرة في المسار الديالكتيكي لتاريخ الفلسفة.

إن هذه الإحالة الثورية في غاية الفلسفة الحالية، باتت محل إجماع من قبل معظم الفلاسفة المعاصرين، على اختلاف مشاربهم الفكرية وتنوعها، فهم متّفقون على هجران البحث العقيم عن أصل العلة الأولى، ومِنْ ثم استبدالها بمصالحات إيمانية يومية، يتمحور جلّها حول الذات، يندرج فيها الحب كمفهوم في سياق تأصيل غاية الفلسفة الرامية في نهاية المطاف إلى توفير السعادة القصوى والخير الأعم. ذلك أن التواشج بين الانفعال والتعقل، أحال التفلسف برمته إلى ضرب من التفكيك لمقدار التداخل ومنسوبه، في كل مرة يجري الكلام عن المعرفة الخالصة. لذا، وجدنا من الطبيعي أن نضرب مثلاً عن الحب، كي نستوضح الفرق بين المعرفة الرقمية والمعرفة الفلسفية، مادامت المعرفة لم تعد حكراً على العقل، ولا على التفكير النظري البعيد عن انفعالات الذات واعتمالاتها السيكولوجية المعقدة.

لم يعد من مجال قط للفصل بين العقلي والنفسي حيال المعرفة الفلسفية الآخذة في الضمور والانكماش، إلى أن صارت برمتها معرفة عن ماهية الذات وحاجتها إلى الاستقرار والطمأنينة من الأسئلة الكبرى. من هذا المنطلق، شكّل الحب ملاذ اطمئنان لإنسان أراد أن ينتشل نفسه من الفراغ الناجم عن فقدان الأمل والرجاء بالإجابات الراديكالية، عبر إلهاءات سوقية، لم تُخلق تواً، إنما هي موجودة منذ أن اقترف آدم خطيئته الأولى مع حواء...!

فالحب ليس وليد اللحظة، فلديه تاريخ من التمظهرات والأشكال المرتبطة بظروف العيش ومراحله. لكن أن نضفي على الحب مثل هذه القيمة التي وضعها فيري في مقام القيمة الميتافيزيقية، لهي فبركة غير موفقة في مواءمة إحساس عاطفي، يتسم بالتبدل والنقصان وعدم الكفاية، مع الحاجة إلى الامتلاء التام والانطفاء الكلي في لحظة شغف، لن تعوض مرارة ما بعدها... حينما تنقضي اللحظة، ويعود الإنسان إلى جادة صوابه، ليجد نفسه غارقاً من جديد في واقع منغَّص بكل الأسباب التي من شأنها أن تبدّد نشوته في لحظة خاطفة، ستحل محلها أوقات عصيبة في ظرف بائس.

اللهم إلا إذا كان فيري يقصد الحب بمعناه الشاعري الذي يتصف بصوفية الانطفاء عن الواقع والذوبان التام في حالة من النشوة التي قادت المفكر والأديب (ولفغانغ يوهان غوته) إلى التعبير في روايته «آلام فرتر» عن «أن رعشة واحدة من قلب خفق لحظة النظر أو الاستماع إلى الحبيب، تكفي لكي يشعر المرء أن العالم كله أصبح في متناول اليد، ليغدو العناق مع الحبيب عناقاً مع الحياة، أما الموت إنما هو فناء في الحب، ففي النهاية لا مقدس يسمو فوق الحب». وفي هذا السياق، لا أظن بأن الحب الميتافيزيقي في القاموس الفلسفي لـ(فيري) يترادف مع الحب المقدس في المعجم الشاعري لـ(غوته). فالوجه الفلسفي للحب مغاير لوجهه الشاعري، مع أن الفلسفة الراهنة باتت تحاكي لغة الشاعر، لأنها أقرب إلى أفئدة الذات وجوانياتها التي تمثل مخدعاً جديداً للحقيقة.

إلا أن الفلسفة لن تُستلب وتنجرف إلى ما لن يحترس فيه الشعر بطبيعة تكوينه من المناجاة التلقائية التي يستغرق فيها الشاعر متأملاً، لاستشعار حالة،

تَهمُّ الفلسفة من باب علة جنوح الذات وشططها نحو هذا المظهر الانفعالي، لا ذاك.

ومهما يكن، فالحب لن يفي بالمطلوب، ولن يلبي أبداً الحاجة إلى الامتلاء، بالمعنى الذي يتيح الاستغناء عن الإيمان بالله مثلاً، ولن يوفر البديل الذي يسمح بأن نستعيض فيه عن المغزى الميتافيزيقي للحقائق المنصرمة، حيث لا يمكننا القول مع فيري: «إن ما سيمكننا اليوم في هذه الرؤية الخامسة للعالم، من الإجابة عن مسألة معنى الحياة، إنما هو إذن، الدور المركزي من الآن، الذي نعطيه تلقائياً لهذا الشعور الفريد للغاية، ألا وهو عاطفة الحب»[١].

## الحب بين تبدلات المشاعر وثبات الغاية...

إن الافتراض الآيل إلى تعويم الحب على النحو الذي وجدناه عند فيري هنا، باعتباره شعوراً فريداً، لم يكن له من أهمية، أو أقله، كان مطموراً خلف منظومة قيمية متزمتة، ما إن تفككت في عصر الأنوار، حتى تحرّر الحب وفاض على العالمين ليتبوأ موقعاً ميتافيزيقياً بديلاً، انتحل فيه شخصية إله. إن هذا الافتراض يستند إلى الاستنتاج القائل بانخفاض منسوب العنف في العالم. وهذا يتناقض مع تقديرات منظمة الصحة العالمية التي اعتبرت القرن العشرين هو من أكثر الفترات عنفاً في تاريخ البشرية، حيث تجاوز عدد ضحايا الصراعات فيه ١٩١ مليون شخص. ويدل مؤشر الإرهاب العالمي على أن حجم ضحايا الإرهاب تضاعف خمس مرات، منذ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. هذا فضلاً عن الزيادة السنوية المطّردة في أعداد ضحايا العنف

---

(١) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٦١.

الأسري والعنف ضد الأطفال وعنف الشوارع... الخ. ولأن العنف ينجم عن الغضب، لا عن الحب، عن استنكار للحالة الاجتماعية والنفسية والاقتصادية للشخص العنيف، هذا يعني أن ثمة فائضاً من الغضب في عالمنا، وهو يطوف في أرجاء المعمورة على شكل سياسات قومية وصراعات وطنية.

يفسِّر البعض ارتفاع منسوب العنف في العالم على أنه نتيجة مخاض عسير لانعتاق الفرد من شرنقة الروح الجماعية، وذلك عبر تاريخ من التحولات، بدأت في القرن الثامن عشر، بغية التخلص من سجن الميتافيزيقيا التي عبَّرت عن الروح الجماعية، فأنتجت كمّاً من الملاذات العقائدية المتأصلة مع ظروف عصرٍ، لم تعد هي نفسها تناسب الظروف التي انبثقت فيها الفردانية اليوم كموضوعة مستقلة ومتحررة من براثن الكليانية الجماعية، ولأن المسلك العنفي هو كالشعور بالحب الكامن في الذات الإنسانية التي يرتهن استنباش خيرها من شرها بسبب خارجي، أو بعلة باطنية قاهرة، تتصل بظروفٍ فوق قدرة الذات، وخارج نطاق رغبة الأنا التي ترزح تحت رحمة تحفيزات واستفزازات جمَّة، لا يمكن اختزالها في العنوان الفلسفي لصاحب نظرية العقد الاجتماعي (توماس هوبز) من أن العنف متأصل في الطبيعة البشرية، ولأن التحول أي تحول يعبِّر في الأصل عن طفرة من التراكمات التي أدت في عصرنا إلى نوع من الانقلاب على مفاهيم المعارف القديمة؛ فالحدث جلل، ولا يمكن إلا أن يترافق مع مكابدة، يتخللها عنف وإكراه، شطط وتعصب، حب وانفتاح، وكل ما من شأنه التمهيد لولادة مرحلة معرفية جديدة، تتجسد فيها حالة التحول من ميتافيزيقيا التجريدات النظرية إلى ميتافيزيقيا الذات الإنسانية. غير أن التحول هذا لن يحصل ببساطة الكلام عن الانتقال من...، إلى....، على ما

ذهب إليه تيودور أدورنو، من أن العنف يشكل وسيلة دفاع للروح الجماعية عن نفسها: «تحوِّل الروح الجماعية العنف إلى أداة تحافظ بها على مظهرها الجماعي، فضلاً عن ذلك، فإن هذه الروح لا تلجأ إلى العنف إلا عندما يعفو عنها الزمن...، ترفض الروح الجماعية أن تصبح ماضياً، والعنف هو طريقها التي تفرض بها نفسها على الحاضر»[1].

وهنا لسنا بصدد استكشاف ما إذا كان العنف سمة متأصلة في الذات البشرية، أم مكتسبة، لاسيما وأن تعقيداته أدق من أن يتبسطها الرد إلى أيّ من هذين الأمرين. فالعنف كالتسامح، يندرج ضمن الميول الكامنة لدى كل شخص، يستشعر نفسه عبر انفعالات عدة، ليست مرتهنة بسلوك الآخر فحسب، بل تتصل باستعداد الذات وجهوزيتها للاستفزاز في لحظة، لن يتماثل انفعالها بذات الشيء في لحظة صفاء وانشراح. ما يعني أن استنباش المترسب من باطن الذات، يحتاج إلى علة خارجية، يرتبط تحفيزها لأي ميل، باللحظة، والحالة، والظرف، وبصيغة اتصالها، وبكل ما من شأنه تبيان مقدار الراسي في قعر الذات من انفعالات خامدة.

فالعنف لا يُشتَهى كالحب، إنما هو استفزاز مسلكي مرتبط بأسباب كثيرة. لكن مثلما لا يصح رد العنف إلى علّة ميتافيزيقية، أيضاً وأيضاً لا يصحُّ تنصيب الحب في مقام ميتافيزيقي، حتى وإن تبدّى في حالة اشتعال للعاطفة، على شكل انطفاء ميتافيزيقي، إلا أنه لا يلبث أن يخمد ليعود ويسترشد بالإمكانات المتوافرة في واقع، تنطفئ عند حدوده جذوة الانسلاخ من حقيقة أننا لا نستطيع امتلاك الحبيب، ولا أن نمتلئ به، مادام لكل شخص كينونته

(١) جوديت بتلر، الذات تصف نفسها...، مصدر سابق، ص ٤١-٤٢.

المنفصلة عن ذات الآخر، حتى وإن تاقت إلى الذوبان المطلق بالآخر عبر هذا الشعور العاطفي، فهذا توق إلى المستحيل.

فإذا كان الحب بالمعنى الفلسفي لأفلاطون، «لا يمكن إلا أن يكون حباً لشيء ما، ويتضمن رغبة به، ولكن الذي يشتهي شيئاً لا يمكن أن يكون ممتلكاً لما يشتهيه، وإلا لما اشتهاه، إذاً، فالمشتهي يشتهي ما لا يملك...، وهذه الرغبة وهذا الاشتهاء يعنيان أننا نريد أن نحوز ما نشتهي في المستقبل وأن تستمر حيازتنا له»[1].

فإذا أردنا أن نقيس الحب، وهو كذلك، بكونه نزوعاً فطرياً لاشتهاء ما لا نملك، فهذا يعني أن الحب في يومنا هذا بات خافتاً بسبب الوفرة التي أباحتها القيم الفردانية وحرية الاتصال والتواصل إلى درجة، يمكن القول معها، بأننا صرنا نفتقد حميمية المشاعر المنقرضة تلك التي كانت مرتبطة بموانع اجتماعية، وسدود قيمية، ومنغلقات أخلاقية، أضفت على هذا الشعور قيمة مضاعفة، ومعنىً مختلفاً عما أتاحته إباحة الحب في عصرنا هذا. فسهولة نيله أدت إلى الحطّ من قدره ومقامه، بعد أن أضحت الفردانية هي القيمة الفضلى للذات، فاستحال الحب معها نزوعاً عرضياً لتحقيق رغبة الاتصال في الآخر، بالقدر الذي يُمتع الأنا ويعزِّز ذاتيتها على حساب الإيثار والغيرية اللذين كانا ناجمين في السابق عن شوق إلى الانتماء، ورغبة في الامتلاء، تماشياً مع إيمان ميتافيزيقي كان يحثّ على التضحية بالذات لمصلحة معتقد أو فكرة، انقرضت في عصرنا هذا، ليحلّ محلها شعور وجودي آسر، تجري تعبئته بإلهاءات وسائل تكنولوجية، شكلت ملاذاً بسيطاً، لا يضاهي قط امتلاء الأنا

(١) د. عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون...، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

القديمة بغبطة إيمان ميتافيزيقي يزوِّد المرء بالأمان والطمأنينة، حتى حينما يذهب المرء إلى موته، نجده ذاهباً بفرح امتلاكه لناصية الحقيقة. هكذا تؤتي وفرة الحب وإتاحته في الظرف الراهن عكس غرضها المتمثل بخلق حياة طيبة، حياة خالية من العيوب الخلقية التي أعاقت قديماً التصريح بالعواطف والفضفضة عن المشاعر. مع أن النواهي التي كبّلت الحب في بوتقة أعراف ذكورية متزمتة قديماً، زخَّمته بقوة أكبر، على عكس التسهيلات التي أباحته اليوم، حيث قلَّلت من جذوته إلى درجة، أحالته إلى فائض شبع. ولأن المرء يشتهي الندرة، ولا يتحمس للوفرة والإباحة، فممنوعات الحب كانت أفضل للحب من مسموحاته التي أطلقت في عصر الصورة الرقمية ابتذالات سوقية كثيرة، فيها من التقليد أكثر مما فيها من الأصالة، وفيها من التمثُّل بسلوك دعائي وإعلاني منفِّر، أكثر مما فيها من تلقائية محبّبة.

إن إعطاء الحب دوراً مركزياً في الوجود، لهو ناجم عن الحاجة الماسة في عصر الفردانية والإنترنت إلى دفء هذه العاطفة، وإلى الحاجة إلى أمان مفقود في ظل سيطرة الرأسمال وتحكمه في مبادئ القيم الفوقية المتقهقرة في يومنا هذا، مخليةً الساحة أمام ثراء مادي، بدلاً من الثراء المعنوي والروحي، وعليه نجد أن الفلسفة قامت في أصل تكوينها، إزاء حاجة الإنسان إلى الثراء المعنوي وشوقه إلى الدفء والحب والسلام.

وفي هذا السياق، من الطبيعي أن نتحسَّس في مقابل ذلك، الصلة المفترضة بين انخفاض مقام الفلسفة، وارتفاع منسوب العنف في العالم بطريقة تفصح عن ماهية الفلسفة وجوهرها المتصل بالشوق إلى التسامي، أكثر مما هو متصل بالتحقُّق المادي لإنجازات العلوم التطبيقية التي ترافقت ثورتها التكنولوجية مع انحسار الهمّ الفلسفي إلى ما جعلها تتمحور حصراً

حول الذات ونزوعها المادي، حيث نشهد اليوم نقاشات فلسفية واسعة ومتنوعة، انصبت كلها على استنباش بواطن الذات الإنسانية، باعتبارها ملتبسة ومعقدة إلى درجة القول إنها تتماثل مع اللاتناهي في هذا العالم؛ وعلى ما دأبت فيه الفلسفة، حينما استحضرت عوناً كلياً، مرادفاً للحقيقة في عالم المثل عند أفلاطون، وفي واجب الوجود عند ابن سينا، وفي ثنايا العقل المحض عند كانط، وفي الانغلاق الجدلي داخل فكرة هيغل، على سبيل المثال لا الحصر. تسعى الفلسفة نفسها اليوم إلى إحياء معنى كلي، ليس خارج الذات هذه المرّة، إنما من حيث تتشكل في داخلها لُبنة إيمان ميتافيزيقي جديد، بالحب حيناً، وبتحقيق الذات حيناً آخر، بالإيثار والتضحية مرة، وبالاندماج والانتماء مرّة أخرى. غير أن هذه ليست إلّا اشتقاقات فرعية، لم تخرج من النطاق المحوري للذات التي باتت تشكّل الحيِّز الأهم في الانشغال الفلسفي المعاصر.

## مكمن التناقض في هوية الفلسفات المصنّفة

إن الفلاسفة الساعين وراء الحقيقة التائهة، انقرضوا وباتوا في عداد قائمة الأسماء المدرجة ضمن لائحة طويلة من تاريخ الفلسفة. ومثلما انتقل الهمّ الفلسفي من ميتافيزيقيا المُثل، إلى ميتافيزيقيا العقل على دفعات، وبوتيرة جدلية متصاعدة، تباطأت في مكان، وتسرَّعت في مكان آخر، ترجَّح فيها العقل في مثالية هذا، واستحوذت فيها المثالية على عقلانية ذاك. استولى الأخذ والرد والسجال والنقاش والنقد على المشهد الفلسفي الذي تخلّله تذبذب إيجابي، انتصر في نهايته الرأي العقلاني على الرأي المثالي، ليتحول إلى منطلق جديد، في أي تفكير فلسفي، يمنع التبويب والتصنيف على ما يمكن أن يفهم فيه الكلام عن مرحلة مثالية صارمة، ومرحلة عقلانية تامة. فهذا

يَصْلُح للرياضيات والفيزياء، وليس للنظر في صيرورة الفلسفة وتاريخها الذي آل في يومنا هذا إلى استعادة متكررة لآلية انتقال الفلسفة من التفكير في ماهية العالم، أو الأحرى، من النظر في الأنا الموجودة إزاء العالم، إلى التفكير في أحوال الذات، وتعقيداتها القابضة على سر جهلنا بالمابعد...!!

حيث لا يُمكن تصنيف هذا الفيلسوف مادياً وذاك مثالياً بالمطلق، ولا هذا تجريبياً وذاك عقلانياً بشكل كلي، لا سيما وأن ثمّة مواطن مادية في مثالية ذاك، بقدر ما يوجد شيء من المثالية منبثّة في مادية هذا. كذلك بين العقلاني والتجريبي ثمة تقاطعات وتشابكات عدة، تحدونا إلى الحيطة من التصنيف الصارم والتبويب الكلي لعقلانية هذا وتجريبية ذاك. وبهذا المعنى، يجب النظر إلى ما تنطوي عليه مثالية هيغل من مكامن مادية، مثلما علينا ألا نهمل المكمن المثالي في مادية ماركس وهكذا. حتى وإن استُجِرَّ الفلاسفة أنفسهم للنبش عما به نطوِّب هذا فيلسوفاً مادياً، وذاك مثالياً، مع أن جلهم كان يدعي أنه لا يأبه لما عمد إليه الآخرون من تصنيف هذا كذا... وذاك كذا...، فالفلاسفة الكبار تعرضوا إلى أوسع عملية تأويل من قبل اللاحقين، الذين آل فهمهم لما كتبه الفلاسفة المؤسسون إلى إدراجه في ترتيبات وتصنيفات، لا تعدو أن تكون مرآة لوعي المفسر وفهمه هو للمكتوب. وفي هذا السياق، يجب ألّا ننسى بأن موجبات مقتضى القول، تفرض على القائل ترتيبات وتصنيفات، لا تعبِّر بالضرورة عن واقع الحال، ولا عمّا قصده فعلاً مُطْلِق القول، بصورة التحول الذي يحصل عادة مع كل طفرة نوعية، تستولد بدورها منطقاً فلسفياً خاصاً، في مواجهة التحديات الحضارية المستجدة، حيث انبثق اليوم مبحث جديد أمام الفلسفة، بعدما استنفدت مجال الاعتقاد بمحورية الإنسان، بدلاً

من محورية العالم. وبهذا المعنى، أضحى كلا المحورين، العالم والإنسان في خبر كان، بعد أن حل محلهما مبحث فلسفي جديد يرمي إلى إشاعة نوع من القناعة المستحيلة بضرورة التخلي، لا عن الميتافيزيقيا فحسب، بل إلى التخلّي عن إمكان التعلّق ببريق أمل كالذي يترتب على الإجابات الميتافيزيقية الشافية. وعليه، باتت العناوين التي كانت قد احتلت صدارة الأبحاث الفلسفية، لا تتماشى اليوم مع تشذر اهتمام الفلسفة المنشغلة بموضوعات متنوعة، لا يمكن اختزالها في قضية اللابشري مثلاً، مادام لم يعد من مبرر للبحث في ما لا طائل فيه!

فالذات الإنسانية التي تحوّلت إلى محور مركزي في اهتمام فلسفة ما بعد الحداثة، هي أوسع بكثير في انبثاقها من هذا العالم المبهم، وهي أعقد من أن نمسك كينونتها الموجودة إزاء انفعالات باطنية لا تحصى، وإدراكات خارجية تتسم بفرادة النظر فيما لا يمكن أن يفهم منه الشيء نفسه بين شخص وآخر.

فمن هذا المنطلق، إن المآل الطبيعي لهذا التحول في اهتمام فلسفة ما بعد الحداثة بالشيء الذي تنطوي عليه الذات الإنسانية من معان باطنية، استولدت بدورها مناهج الوجودية، والتأويلية، والتفكيكية...، الخ هو أن تصل إلى التخلي عن الآمال المنعقدة على الذات، كما أن تصل إلى هجران الخيبة، خيبة ما تدّعيه فلسفة الواقعية الجديدة من مزاعم، لا تبني... ولا تفترض وجود مخدع لخبايا يجب كشفها. حتى أن لا وجود لمدلول سيمائي يجب أن نستدل عليه من خارج نطاق البداهة المتمثلة بوجود عالم منفصل عنا، وهو موجود بغض النظر عن إدراكنا له. كما أن وجوده لا يحتاج إلى

تحليلات الفلسفة واستنتاجاتها التي ذهبت بعيداً في اختلاق عوالم افتراضية، نسيت هذه البداهة، عندما أحالت الموجود إلى صورة لإدراكنا له.

هكذا عكست الفلسفة صورة هذا التلاشي الرهيب لمحورية الإنسان، حتى أن تبدُّد هذه المحورية الآسرة للفلسفة يوم كانت منصبة مرَّة على العالم، ومرة على الذات الإنسانية، مرَّة على اللابشري ومرَّة على البشري، أحال مراميها الواضحة وضوح قضيتها المركزية، إلى ما يمكن أن نقول عنه إرباك ضبابي، في تحديد معنى الفلسفة وغايتها التي لم تعد في يومنا هذا كسابق عهدها، تتسم بالوضوح البنائي، ولا بالاكتمال المعياري لتمييز الفلسفي مما هو غير فلسفي، خصوصاً بعد هذه الطفرة الإبستمولوجية لعلوم جديدة، احتلت متن المعارف، كبديل عن الفلسفة التي صارت تعيش بحسب هذا المعيار، على هامش مشهد جديد، تتصدره هموم كثيرة، لا تحتاج إلى منهج معياري، بقدر ما تحتاج إلى حسّ نقدي محكوم بغاية أخلاقية في مقاربة هذه الاهتمامات المتنوعة، وذلك من أجل إحقاق العدل والإنصاف وكل ما من شأنه التخفيف من وطأة الحقيقة المُرّة القائلة بأن العالم موجود بنا... أو بدوننا... فالأمر سيان.

هكذا تتبدى صورة الفلسفة الراهنة في عيون السذج من البشر، بصورة مارد تقزَّم دوره وتقلّص حجمه، إلى أن بات ينذر بأفول الهالة التي وسمت بحث الفلسفة في قضايا عظيمة. فالماهية وواجب الوجود، وعالم المثل، والعقل الفعال، والعقل المحض، والإدراك التام، والتصورات الكلية، ما هي إلَّا تسميات مُختَلَقة، وهي في أحسن الأحوال ملاذات ضرورية لتهرُّب الإنسان من الاعتراف بأن العالم موجود بمعزل عن هذه الضروب من الأوهام

التي استعضنا بها عن هذا العالم، واستبدلناه بعالم افتراضي، يلعب دوراً ذرائعياً، حينما سد حاجتنا إلى الاستيلاء والاستحواذ على ما لا قدرة للإنسان عليه.

## كيف أن واقعية الفكرة أجدى من واقعية الواقع!

إن ما اصطُلح على تسميته بالواقعية الجديدة في الفلسفة، يتسم بالإفراط في الدعوة إلى تجاوز الحدّ الفاصل بين الإنسان وآماله، وذلك كي نتصالح مع هذا العالم بـ «عجره وبجره»، بفجاجته وصلافته، بقساوته وغرابته، وهي تقطع الصلة مع أي من التطلعات المتفائلة بإمكان وصول الإنسان إلى حقيقة مرجأة، بعد حين...، رغم أن التأجيل المستمر في الوصول إلى حقيقة لها طابع وظائفي فاعل، كالذي يزودنا بالطاقة على تحمل وزر محدوديتنا في هذا العالم، يخدم وجودنا بأفضل مما يخدمه الاعتراف بعدم وجود حقيقة ما، فالعبرة إذاً، في فاعلية الفكرة وأثرها، لا في واقعيتها، مادمنا محرومين من حق تعيين الواقع الذي نرغب في العيش فيه، وهو واقع لم نختر ناسه ولا أشياءه. إن الدعوة إلى مصالحة اللامعنى، تطفح بالتشاؤم اللئيم، لأن اللامعنى يشكل الوجه الآخر للاقيمة. فتصوروا معي كم هو بشع العيش في عالم بلا معنى، وبلا قيمة، حتى إذا جُرِّدت الفلسفة من مزاعمها القديمة وادعاءاتها عن الحقيقة، يبقى لنا أن نحافظ على الحيِّز الذي تسعى الفلسفة في أصل تكوينها إلى أن توفره لنا، منذ أن وضع الفلاسفة الإغريق نصب أعينهم، التخفيف من وطأة الرضوخ لواقع ما، وذلك عبر تأمينهم لملاذات عقائدية ضرورية، لكي نحيا حياة طيبة بكلفة أقل.

فالسعادة لا تتواءم مع العيش الواقعي، إنما مع الاعتقاد المتفائل بالذي يمكن أن نحياه بطريقة فضلى، إذا ما التزمنا أخلاقياً بهذا السلوك، وتخلينا عن ذاك. وهنا مربط فَرَسْ الفلسفة. فالمترتبات الناجمة عن أيّ حدث، تحتاج إلى إعادة تقييم من أجل ملاءمتها مع المسار العام لمسلك العقل الجمعي. فهذا من شأنه إجراء مصالحة ضرورية بين الطارئ والسائد، بين الأجنبي والمحلي، بين المهاجر والمقيم.

عندئذٍ، لن يبقى الغريب غريباً، بل يصبح قريباً إلى الدرجة التي تجعله أصيلاً عندما يندرج في سياق الحالة التي أنتجته، وإلا لتحولت المترتبات الناجمة عن...، إلى عواقب وخيمة. وهي كذلك ما لم تقم الفلسفة بدورها في التأصيل القيمي لمستجدات عدة، لا يمكن صدها، كالعولمة التي وإن لم تكن حدثاً، إنما يترتب على نتائجها أحداث جسام، تستوجب تدخل الفلسفة وذلك لفضح العهر السياسي في كل مزعم ديمقراطي يصر على تسويق نفسه ديمقراطياً، عندما تعمد سياسة الحكومة مثلاً إلى قمع تظاهرة مطلبية بقوة السلاح، بحجة حماية الديمقراطية نفسها.

إن مفاعيل الزلزال البنيوي الذي فرضته العولمة، ليس بالقوة أو بالفرض. فجبروت العولمة مستمد من عدم القدرة على رفضها، وهذا ما استدعى تدخل الفلسلفة للذود عن النتائج الثورية للعولمة، من جهة، والتحذير من سلبيات التشبث بقيم الدولة الوطنية في الوقت الذي ليس لأحد قدرة على الدفاع عن حدود الدولة الوطنية، من جهة ثانية. فالمفارقة التي ينطوي عليها حدث من هذا النوع، تحتاج إلى التمعن في الطريقة المثلى لمواءمة إيجابيات العولمة، على مستوى تأمينها لتكنولوجيا عصرية، مع معوقات الإرث الأخلاقي

والاجتماعي الذي يمنع الترحيب بأي وافد جديد-غريب. لكل حدث مفارقاته التي تستوجب تفكيك علّة ولادة الشرّ من الخير على شاكلة ما رمت إليه الشيوعية لتحقيق خير كلي، فأنتجت فائضاً من الشر. وفعلاً استولدت العولمة حسَّاً بالنقمة والغضب لدى الجماعات التي عفا عليها الزمن، فكان العنف وسيلتها في التعبير عن عجزها، وفقاً لأدورنو الذي حذر من مضاعفات أي منعطف حضاري في التاريخ.

إن الكلام عن تقزيم دور الفلسفة إلى الحدّ الذي أحالها من التفكير في واجب الوجود... إلى التفكير في علة المفارقات الناجمة عن أحداث واقع ما، متصل بالهالة التي أحاطت الفلسفة يوم كانت تحتكر مع أفلاطون وكانط وهيغل... و... و... الخ، صيغة الكلام عما بعد...، وعما قبل...، وعليه، شكل الإقرار بتواضع دورها المستجد مع فلاسفة اليوم، وجهاً آخر للاعتراف بخيبة الآمال المعلقة على إجابات الفلسفة القديمة والحديثة. لكن أن نصل إلى هذا المستوى من الإحباط حيال مبدأ وجود الفلسفة في الأصل، بعد أن تأدّى عن مزاعمها مغالطات وفبركات كثيرة، ما يبعث على الشك في إمكان توفيرها لسبل حياة طيبة، هذا يعني أننا أصبحنا في صدد القيام بردة فعل على ذاك النوع من التفكير الراديكالي الذي استولد إجابات راديكالية.

من هنا، نجد لدى فلاسفة الواقعية الجديدة نزوعاً مفرطاً إلى التموضع بالضدّ من كل تفكير راديكالي، وذلك لئلا تقع الفلسفة في مصيدة الحلول الناجزة.

أن تتساوى الفلسفة مع اللامعنى في اللاوقعية الجديدة، فهذا يعني تجريد الفلسفة من روحها التي تعيش على مسعى بحثها عن معنى ما، لإيجاد

السّر الخبيء خلف العالم مرّة، ولسبر غور باطن الذات مرة أخرى. وهكذا يغدو للمعنى وجود مرتبط، لا بفحوى تجربة العيش، وفق ما تمليه علينا ظروف واقع، لم نختره. فالمعنى يتحقق في الحصول على مبتغى عمومي، يعود بالفائدة على الغير. عندئذ، يمكن للفرد أن ينال الرضى عن نفسه، لكونه أضفى على حياته معنًى، لا وجود له، ما لم نضع نصب أعيننا هدفاً إنسانياً، له طابع أخلاقي. فتغتبط الذات بمتعة إنجاز الشيء الذي يعكس خيره على العموم. وفي هذا يكمن معنى وجودنا في حياة، ليس لها من معنى أبداً، إنْ رضخنا واستسلمنا للامعنى المزعوم لوجودنا فيها. هذا مع الأخذ في الاعتبار بأننا محكومون كبشر بقدر التفتيش عن المعنى الكلّي، خارج نطاق الذات. هذا، لأن المعنى الذي يضفيه البشر على حياتهم، مستمد من مسعى بحثهم عن المعنى اللابشري في هذا العالم، ولا يهمّ إذا ما توصلنا إلى نتيجة أم لا، لأن استحالة التوصل إلى نتيجة في هذا الشأن، قد تفرض على كل فيلسوف اعتبر من تجربة الآخرين، توخي الحذر من صيغة مسعاه وتأثير كلامه في اللاحقين. وبطريقة ما، عليه أن يحترس من سوء الفهم، ومن احتمال تأويل دلالة كلامه في التأثير في المصلحة العامة، فمثلما اكتنفت المساواة الكلية في الشيوعية دعوة سيميائية إلى تقليم العناصر النابية، وإقصاء كل من لا يخضع لإمبريالية هذا المعيار العادل في لا عدالته، أيضاً، ترتب على الإيمان بخير هذا المعتقد، إيمان مستبطن بِشرّ ذاك، وهكذا.

## الفلسفة المعاصرة والغرق في متاهة التفاصيل

وهنا يبرز دور الفلسفة، فـي جرأتها على الـمـسّ بمعتقدات فلسفية،

انحرفت عن غايتها لإحقاق العدل، بنتيجة قولها لما قد يؤدي إلى اللاعدل. وذلك عبر تفكيك علّة الفهم، وفضح علّة الفعل المأخوذ بغرض تحقيق غايات سامية، استُلبت في الأثناء إلى إغواءات سلطوية بعيدة عن دوافع القول الفلسفي المزعوم.

ينطبق هذا على ماركس، بقدر ما ينطبق على أي فيلسوف، أو نبي، أراد أن يصلح الشأن العام عبر معتقدات مُثْلى، تَواشَج فيها قول رفيع مع فعل دنيء، بحجة حماية رفعة القول وسموه من دناءة الإنسان وخسّته. وما نشهده من قمع للديمقراطية بحجة حماية الديمقراطية، خير دليل على أصالة هذا المبدأ السلطوي المتجدد، مراراً وتكراراً.

أما القول الذي أنشده (ريتشارد رورتي) بأن الديمقراطية أهم من الفلسفة، ليس قولاً فلسفياً، إنما هو رأي انطلق مما بعد الاحتفاء بأفول الفلسفة وموتها، أو الأحرى، ما بعد انقراض تصور عريق لمفهوم الفلسفة الذي كان قد اعتبر فيه أفلاطون أن الفلسفة أهم من الديمقراطية، بسبب أفضلية الاتصال بعالم المثل على العيش المتواضع في ظروف واقع حياتي، لا يوفر امتلاءً بالحقيقة المستمدة مِن عالم المُثل لا مِنْ عالم السياسة، ولا مِن أنظمتها التي لا بدّ من أن تعتريها عثرات ومآخذ بنيوية، تتصل بالطبيعة الأنانية للإنسان.

ثمّة رعيل من الفلاسفة الأحياء إذاً، إن لم نقل جُلّهم، ينتمي إلى ما عبَّر عنه (رورتي) بصراحة، عندما قطع بشكل صارم مع تصور فلسفي كان قد تأسس على الميتافيزيقيا التي هيمنت على تاريخ الفلسفة، منذ نشأتها.

فمثلما شكل العدل، لا الحرية، عنواناً للفلسفات السياسية في السابق، ها هي الديمقراطية تُشكِّل مرة أخرى، مضماراً للخوض في نقاش الصيغة

الأمثل لمواءمة المساواة كمبدأ نظري، مع إمكانية تطبيقه، من دون ظلم ولا إقصاء، من دون إجحاف ولا إلغاء للتنوع والتعدد والاختلاف. فبعد أن سقطت هالة الشمولية عن الفيلسوف في عصر التكنولوجيا، هذا إن كانت لاتزال تصحّ هذه التسمية على بعض المتخصصين في تحصيل أفكار تاريخية عن الفلسفة، أُسدِل الستار على مرحلة فكرية، اقترن فيها نبوغ الفيلسوف بما يدلي به من أفكار ميتافيزيقية حصراً، واعترى الفلسفة خطب إرباك نظري، بعد أن لفَّتها غشاوة رمادية، جعلت من الاستطرادات الفضفاضة في شأن علاقة المرأة بزوجها مثلاً، شأناً فلسفياً، وهذا ما قد يثير حفيظة الفلاسفة القدماء واستهزاءهم من انحطاط القول الفلسفي الراهن، بحسب المعيار التقليدي لعادة الفلسفة ودأبها في تناول قضايا استراتيجية وميتافيزيقية حصراً.

وفي هذا الصدد، يكفي أن نُلقي نظرة سريعة على عناوين رسائل «الماجستير والدكتوراه» في المكتبات الجامعية، كي نتيقن حقيقة طغيان اللاتحديد الأكاديمي في اختيار موضوعات الفلسفة، والتعبير الأنسب عن هذا المآل الدراماتيكي في أحوال الفلسفة، عكسته بصورة كاريكاتورية، أطروحة فلسفية، على درجة من الإسفاف والانحطاط، بالمعيار الأفلاطوني إياه لرفعة الفلسفة وتساميها إلى عالم المُثُل، حينما ناقشت قضية التعليقات والخربشات المكتوبة بتلقائية على الأبواب الداخلية للمراحيض. وذلك بغية الاستدلال على المغزى الفلسفي لهذا النوع من التفكير «الخرائي»، عفواً أقصد هذا النوع من الكلام المكتوب أثناء التغوّط.

لست ضد الاستدلال على المعاني المتخفية خلف تمظهرات طامسة لمقاصد، أدل من المعنى المتعيِّن أمامنا في كلمات صريحة. كما أنني لست

من دعاة حبس الفلسفة في نطاق موضوع محدّد، مادامت لديها القدرة على الترحال بعيداً، والغوص عميقاً. وذلك من أجل أن تقوم باستنباش المعاني التي ترسو في قعر أوعيتنا التقليدية. فإذا كانت الفلسفة كما جاءت في تعريف هيغل، هي طائر الحكمة التي يقصد بها طير البومة، فالبومة لا تطير إلا في نهاية النهار. كذلك الفلسفة، لا تستفيق إلا بعد ان يسدل الليل ستاره، لأنها هي من يشكل فرعاً معرفياً منصباً على استخلاص العبر الناجمة عن مشاهدات نهارية، وهي زبدة المخاض النهاري، كما أنها تشكل الخطاب الذي نسطِّره بعد نهار المعرفة وتجاربه المتنوعة، وعقب خضم الحياة اليومية بأشكالها كافة.

فالمأخذ إذاً، ليس على ما تستهدفه الفلسفة من موضوعات، إنما على الصيغة التي يتم عبرها تناول الموضوع، مادام ليس من شيء سخيف، بل ثمة معالجة سخيفة. يحتاج الموضوع الفلسفي إذاً، إلى إثارة، لا تُستَولد إلا من خلال استنتاج جديد معروف على أنه كذا...، منذ أمدٍ بعيد. وأكثر من ذلك، لا يمكن لأي خطاب فلسفي أن يهادن. وذلك لأنه يتسم بالقدرة على مواجهة مستقرات الوعي العمومي بالجرأة التي تجرَّع فيها سقراط السمّ. وذلك من أجل أن يُحيي جذوة الفلسفة ومبادئها. لكن المسألة الأهم هي أن نتلمس، أثناء معالجة الفيلسوف لقضية سياسية مثلاً، شيئاً مما لا يستطيع أن يستخلصه السياسي. كما ينبغي أن ينبو من خطاب الفيلسوف، نوع من الرفعة عن الاقتصاد والاجتماع والتاريخ، أثناء تناوله قضايا اقتصادية وأحداثاً اجتماعية وتاريخية، بمعنى أن على الفيلسوف أن يتمايز أو الأحرى، عليه أن يتناشز عن علماء الاقتصاد والاجتماع والتاريخ من خلال تموقعه في الحيز الذي يتيح له رؤية الطابع الأنطولوجي لهذه الميادين كافة.

## تورّط فلسفي في السياسة

لن أتخيل أبداً، أن ثمة وجوداً لفيلسوف دولة، فالدولة تنحو منحى استقرار سياسي واجتماعي وثقافي، وكل ما من شأنه حفظ الأمن لحماية سلطة قائمة، تتواشج فيها مصلحة الحاكمين مع مصلحة المحكومين.

في حين أن الفيلسوف ميال بطبعه إلى التشكيك والإثارة والحفر والنبش والهدم، وكل ما من شأنه استفزاز المستقرات السياسية وزعزعة المستتبات الاجتماعية من أجل تحسين القائم، لا تحصينه. كما أنَّ لدى الفيلسوف نزوعاً بنيوياً إلى خلخلة دعائم الأحكام المعيارية، نزوعاً إلى تدنيس المقدسات التي تشكل عائقاً أمام إحقاق قيمة أخلاقية، تتصل بعدل منشود.

لكن علينا ألا نبالغ في رسم صورة ناصعة عن صيرورة الفلسفة باعتبارها منزَّهة عن المهادنات والمساومات. لا تتواطأ لإمرار صفقة، ولا تسعى إلى التبرير لسلطة ما، حتى وإن اعترضتنا فلسفات كرَّست جُلّ تنظيرها لإضفاء مشروعية أخلاقية على صيغة نظام ما زال قائماً؛ إما بحكم أن لا وجود لبديل أفضل، وإمّا لأن كارثية النظام «الضد» لوَّعت البشرية بمآس وصلت إلى درجة أن خلقت توجساً من أيّ تغيير في النظام الليبرالي الديمقراطي القائم. وهذا ما أثار شهية «فرنسيس فوكوياما» لتدبيج مرافعة فلسفية غير موفَّقة، من أجل تعويم أفضليته الآخروية المتحققة في الأنظمة الليبرالية والديمقراطية. ولم يتفرد وحده بهذا الدفاع، «فكلما كان هوركهايمر نفسه يواجه بقرار سياسي ملموس، كان يقرِّر الدفاع عن مجتمع الكارثة المطلقة، هذا وينفي وجود أي بدائل... والمفارقة عندما يرسم أحدهم صورة قاتمة عن كارثة المجتمع، ويقول في الوقت ذاته، إن أي بديل لذلك سيكون أسوأ»[1].

---

(١) آلان باديو ـ سلافوي جيجك، الفلسفة في الحاضر...، مصدر سابق، ص ٨٢-٨٣.

حتى هيغل نفسه أُصيب بعمى الانبهار، كما سبق وأسلفنا، عندما رأى التاريخ يمتطي صهوة جواد، تجسد في شخص نابليون، وكما سبق وذكرنا، يُمكن أن يُستدل من إحباط ماركس التشاؤمي حيال عودة شيء من قيم الملكية إلى الثورة الفرنسية، وفق التفسير «الألتوسيري» على مستوى الآمال الخائبة التي كان يعلّقها على نتائج الثورة.

لسنا بصدد نبش قبور فلاسفة كُثر، هادنوا أباطرة وقياصرة وملوكاً، منذ زمن الإغريق. فبالقدر الذي واجه سقراط سلطة أعيان المدينة، نجد شيئاً من المهادنة السياسية في الموقف البراغماتي المعتدل لأرسطو، وهذا ما صيَّره بعد أن ذاع صيته، مربياً وأستاذاً لإسكندر المقدوني. أما أفلاطون والفارابي فكانا يمثلان الحالة المثلى للمقاومة الفلسفية ضد سلطة الأمر الواقع، وحتى إن نَحَيا منحًى مواربًا في مواجهة اللاعدل. وذلك من خلال تصورات ذهنية بحتة، (مدينة الفارابي الفاضلة، وجمهورية أفلاطون)، انبنتا بالضد من هيمنة الصيغ النظامية السائدة في عهدهما، وذلك تعبيراً عن ضغوط مرحلة سياسية، استثارت عندهما آمالاً مرجوة، ليستعيضا من خلالها عن واقع اجتماعي وسياسي بائس بواقع أجد وأمثل.

## محاكمة سياسية للفلسفة

إن ما يعنيه الانتماء النازي لـ هايدغر في المرحلة الحديثة، رغم ما أثاره من افتراضات وتأويلات، وصلت ببعضهم إلى حدّ تعليل انحيازه لاصطفاء العرق الجرماني في الأيديولوجيا النازية، على أنّه تماهٍ مع نخبوية الفلسفة ضد عموميتها، يؤكد، ما قد يثيره هذا الرأي من خلاف، أنه لا يمكن أن نأخذ شرّ هذا التصرف بخير ذاك الفعل، ولا نستطيع أن نطمس إبداع فيلسوف كبير، تفوَّه

برأي سياسي خاص، على هامش فلسفته التي عبّرت أكثر عن مقاومة المغزى السلطوي الذي استبطنته الأيديولوجيا النازية. أضف إلى أنَّ في الفلسفة توجُّساً تاريخياً مِنَ العوام، لا يمكن أن نقيس عليه موقفاً عرضياً لفيلسوف مثل فوكو ، أخذه مظهر التعاطف مع خروج مئات آلاف المتظاهرين في شوارع طهران إلى درجة الانبهار الذي جعله يُشهر انحيازه إلى الثورة الإيرانية، عبر مقالات صحفية، بيّنت كنه فيلسوفٍ، لديه انفعال إنساني مع حدث تاريخي، يؤمل منه تغيير حميد، مع «أنني أشعر بالحرج، [يقول فوكو] حينما أتحدث عن الحكم الإسلامي باعتباره فكرة، بل وحتى نموذجاً، لكنه أعجبني بما هو إرادة سياسية... في محاولته لفتح بُعد روحي في السياسة»[1].

ذلك أن فوكو المتحدّر من إرث تنويري وتحرري، لم يكن بصدد الارتداد (هذا بالمعنى الشرعي لهذا الفعل الشائن، الذي يترتب على عاقبته في الإسلام، إقامة الحدّ وتنفيذ حكم الإعدام بصاحبه) عن جذوره الفكرية، ولا عمّا يمليه عليه واجبه الفلسفي من توجّس أكيد حيال المنحى الديني في أي تغيير سياسي، لا بل من واجبه أن يدلي بدلوه، بمثل ما له الحق في أن يُخطئ أثناء تقديره لمآلات الأمور المترتبة على حدث ما، خصوصاً إذا ما اعتبر من المنظور الفلسفي أن أي تغيير، هو بمثابة تعكير لصفو مستقرات سلبية. فكيف والحال هذه إذا كانت شعارات الثورة الإيرانية قد اتصفت بمبتغى إنصاف المُعْدمين والفقراء.

وهنا، لا أجـد نفسي بصدد التبرير لموقف فوكو من ثـورة تحولت فيما

---

(١) فوكو صحافياً ترجمة البكاري ولد عبد المالك، جداول، بيروت، ٢٠١٢، ص ٥١-٥٢.

بعد إلى نظام تيوقراطي، على درجة من البطش والاستبداد، مع أنه ترك السؤال معلقاً رهن ما سيجيب عنه مقبل الأيام، عقب انتصار الثورة في قوله: «آية الله الخميني والرجال الذين يتبعونه، أرادوا خروج الشاه فقط بقوّة هذه الحركة الشعبية التي أنعشوها خارج الأحزاب السياسية. فقد نحتوا أو على كل حال دعموا إرادة مشتركة هي من القوة بحيث أن باستطاعتها أن تقضي على أكثر الممالك بوليسية في العالم... إن السؤال يتعلّق بمتى وكيف ستفسح إرادة الجميع المجال للسياسة... تلك هي المشكلة العملية لكل الثورات: وهي المشكلة النظرية لكل الفلسفات السياسية، ولنعترف نحن الغربيون أننا في وضع، لا يسمح لنا بتقديم النصح للإيرانيين»[1].

لقد ختم فوكو رأيه بالثورة على النحو الذي نتوخاه من فيلسوف يحترس من أن يحمل وزراً أخلاقياً حيال ما سيتأدى عن حكم الملالي في إيران، محذّراً من عواقب المفارقة إياها التي يقترن فيها عادةً، اندلاع الثورات الشعبية التي تجنح في نهاية المطاف إلى نظام شمولي، مع شعارات شعبوية برّاقة، تُخفي انحرافاً بنيوياً عن أهداف الثورة. لهذا يُنبِّه فوكو من مآلات تفرّد الإرادة الشعبية بالحكم، داعياً إلى أن تَستَأنف السياسة سبيلها، من خلال مواءمة الديمقراطية بتطبيق القوانين التي تحترم مبادئ حقوق الإنسان.

## بين نخبوية الفلسفة وعمومية الديمقراطية

وهنا تبرز مسألة تتصل بجوهر قضية تاريخية، مؤلفة من ثلاثة أضلع، وهي الديمقراطية- الجمهور- الفلسفة. وفي هذا السياق، ليس صحيحاً ما سبق

(١) فوكو صحافياً ترجمة البكاري ولد عبد المالك...، مصدر سابق، ص ٦٨-٦٩.

وأشرنا إليه عند (ريتشارد رورتي)، في قوله إن «الديمقراطية أهم من الفلسفة». إنما العكس صحيح، فالفلسفة تعاني دوماً نتائج الاستفتاءات الجماهيرية، والانتخابات الشعبية كمبادئ شكّلت صنو الديمقرطية الحديثة. حيث يتنصب من خلالها قادة أغبياء، وقد تأتي على الأغلب بحكّام منافقين، هم بالمعنى النيتشوي، كراريز قطعان، تنتخب أشخاصاً على شاكلتها غرائزيين، ومارقين، بينما تحتاج القيادة إلى استشراف عقلٍ فذّ، لا يحاكي غرائز الجماهير، ولا يُهادن عواطفها التي تهتاج على ما يصب في غير مصلحتها. فغريزة القطعان تُستَثار لأتفه الأسباب غير المشروعة، وتُستَفز حالما يخاطبها القائد بعبارات انفعالية خاوية من المغزى البراغماتي لأي فعل مجدٍ. فللقطعان قادتها الذين يعتلون منابر الكلام ليستثيروا مظلومية جماهيرهم الغائبة عن الوعي، بسبب انفعالها بنواقصها الذاتية. وذلك كي ترمي بالمسؤولية عن واقع الحال، على الآخر الظالم، هذا الذي تقتصر وظيفة وجوده على تأمين ديمومة علاقة جدلية ملتبسة بين حاجات العبد وظلم السيد، كي ينكمش الأول، ويستمر في عبوديته. والعكس صحيح، يحتاج السيد إلى مظلومية العبد كي يعطي نفسه حق تقديم ما يعتبره فعلاً خيراً، أو فائض كرم من شخصه، بالمعنى الهيغلي الذي فسَّر لنا بحذاقة فلسفية، كيف يستوي طرفا النقيض في الموقع الذرائعي نفسه.

صحيح أن الفلسفة لن تزدهر في مناخ غير ديمقراطي، ومن دون أن يتوافر لها الحدّ الأدنى من حرية التعبير عن الرأي، لكن الفلسفة تعاني هي نفسها آفة الديمقراطية، بسبب نخبوية استشرافها للآتي، وللنتائج السلبية المترتبة على انفعالات الجماهير في تآزرها العصبوي الذي قد يطيح كل رأي أو موقف،

ينفرد في التنبيه من مغبَّة اختيار مسلك سياسي-شعبوي كالذي جعل الألمان يدفعون ثمن انبهارهم بالوعود النازية لـ «هتلر».

السؤال المحوري هنا، يفرض علينا النظر في ما إذا كان رأي فوكو في الثورة الإيرانية، ملائماً للوضعية الفلسفية بشكل عام، أم أنه رأي عرضي، بقي على هامش انشغاله النظري بقضايا أنطولوجية، تتصل بالمابعد... والماقبل...؟!!

الإجابة هنا تضعنا حكماً، أمام خيار راديكالي.. يشترط أوصافاً لابشرية على الفيلسوف، باعتباره كائناً يشبه أعماله. فإذا كان الفيلسوف مهجوساً في تفكيره باللابشري، يجب إذاً، أن يكون شخصه ممسوساً بذاك الشيء اللابشري. لهذا نجد أنه كلما اتخذ فيلسوف ما، موقفاً سياسياً معيناً، أُخِذَ عليه بأنه ساهم في الحطّ من مقام الفلسفة، لأن السياسة تنحو بطبيعتها منحى المهادنة والمساومة، وكل ما من شأنه التواطؤ مع الغرائز الشعبوية، طمعاً في السلطة؛ في حين أن للفيلسوف مكانة مرموقة أخلاقياً، وهي منزَّهة في الأذهان، عن أن يهبط ويتنازل، ليستوي ويصير بالصورة التي أثار فيها ميشال فوكو، زوبعة من الانتقادات القاسية والساخطة على موقفه الداعم للثورة الإيرانية.

وهنا تستفيق مفارقة أساسية تتعلق بعادة الاقتران السببي، إذ كيف لفيلسوف أن يتخذ موقفاً فلسفياً من مسألة سياسية؟ وفي هذا السياق، علينا أن نُذكِّر بأن الأيديولوجيا التي انتعشت، بعد أفول مرحلة الحداثة الفلسفية، لم تحذِّر من أيّ تغيير راديكالي فحسب، إنّما دعت إلى التخلّي عن التفكير في غير انشغالاتنا اليومية الملموسة. وذلك نتيجة طغيان مفاعيل الثورة

التكنولوجية الراهنة من دون أن تلغي من الذهن حاجتنا إلى فيلسوف متمركز في حيِّز من النزاهة الراديكالية، أي حاجتنا إلى فسحة بيضاء مترفعة عما هو دنيوي بالمطلق.

قد يُعتبر هذا إجحافاً بحق أي فيلسوف، بالمعنى الإنساني الذي يفترض احتمال ارتكاب خطأ لدى الكائنات البشرية كلها. فيلسوفاً كان أو نبياً، ذلك أن حكمة الفيلسوف يجب ألا تسلخه من طبيعته ككائن، لديه انفعالات وغرائز وعواطف؛ وكل ما يمكن أن يحيله إلى أحمق أثناء استفزاز غيرته على عشيقته مثلاً، أو إلى مراهق عندما تُستثار وجدانياته العاطفية...، وإلى ساذج حينما يغضب في لحظة انفعال على ما يعتبره افتراء أو تعدياً على أناه. ومثلما يُحتَمَل أن يسلبه الانبهار بجمال أنثى مغوية إلى درجة، قد تدفعه إلى ارتكاب تفاهات وضيعة، أيضاً وأيضاً يمكن أن ينطلي عليه وعد قائد، أو وعد نظام، أو ثورة بتحقيق عدالة مفقودة. وفي هذا السياق، قلما نجد فيلسوفاً، لم يعقد آمالاً في ثباته على زعم «دينوي»، أو مبدأ عقائدي، قبل أن يعود ويستكشف من خلال بصيرته الثاقبة، زيف التفاؤل المفرط حيال أي شيء، عندها يعود ويحتكم إلى العقل في قرءاته علل الأحداث التي جعلت فيلسوفاً، مثل فوكو، يتخذ موقفاً حماسياً مغايراً عما تحوّل إليه، بعد أن اختمرت معارفه ونضجت.

## مدى ملاءمة المزعم التنويري لـ فوكو مع دعمه للثورة الإيرانية

رب قائل إن هذه الحالة لا تنطبق على فوكو حصراً، لاسيما وأنه قد تخطى مرحلة الشباب أثناء اتخاذه موقفاً حماسياً داعماً للثورة الإيرانية. إن تحفظنا المبدئي عن أي تسّرع في الإيجاب أو النفي حيال حالة نحتاج إلى التماسف ( من مسافة) مع موضوعها، لكي نتمثّل بأسباب النظر إلى ما دفع

فوكو لاتخاذ موقف حاسم وصريح من الثورة الإيرانية، يفرض علينا تقصي الدوافع التي حدت بفيلسوف فرنسي علماني، بعيد عن الدين، أن يتخذ موقفاً مسانداً لثورة إسلامية، تقودها مجموعة من فقهاء الشيعة المتفقين فيما بينهم على ضرورة اجتثاث نظام الشاه، والمتآزرين أيضاً مع طبقة من المثقفين والعلمانيين الراغبين في استبدال نظام ملكي، بنظام برلماني ديمقراطي. هذا قبل أن تؤول الثورة إلى إقصاء كل مَن يعارِض هيمنة طبقة من المتشددين في فرض الشريعة الإسلامية، بقوّة إقامة الحدّ الديني.

إن نقطة التحكيم المعياري هنا، تتمثل في رأينا، بمدى ملاءمة المزعم التنويري لفلسفة فوكو، وانسجامها مع موقفه السياسي من حدث كبير، أثار لغطاً وجدالاً فكرياً حول أهدافه وخلفياته، سلبياته وإيجابياته، مفاعيله ومترتباته، بمعنى التساؤل عمّا إذا كان فوكو قد بَقيَ أميناً في قراءته للحدث الإيراني لانتمائه الفلسفي المتبصِّر، ولم يجنح إلى نوع من النمط الصحافي المستلب إلى إغواءات الوعد الثوري، وذلك بغية استبدال نظام الشاه بنظام مفتوح على آفاق تنويرية.

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منّا الغوص في تفاصيل قضية، لها حيثيات كثيرة، علّنا نستوضح مِن خلالها علّة إعطاء فوكو حيِّزاً واسعاً من اهتمامه بمسألة، استرعت انتباه المفكرين والفلاسفة، بدرجة أقل ممّا ذهب إليه فيلسوف كبير، تفَرَّد في المجاهرة بمساندة ثورة إسلامية، لم تتكشَّف نتائجها، ولم تتضح مآلاتها التي أثارت حينها ترقباً محفوفاً بالحذر مما سترسو عليه فيما بعد...، ولاسيما بعد أن ذهب فوكو إلى أبعد من التعاطف مع ضحاياها، عاقداً آمالاً كبيرة على ما قد تثيره ثورة دينية من نتائج دنيوية. وهنا يكمن محط الاستهجان والغرابة. إذ كيف زلَّ فيلسوف البنيوية إلى قراءة غير بنيوية لحدث واضح وضوح عنوانه الديني؟!!!

لست في صدد التمثّل بوظيفة محامي الشيطان، إذا ما قلت بأن حدثاً بحجم الثورة الإيرانية، لا بدّ من أن يستدعي تعليقاً من فيلسوف بمقام فوكو، وذلك لما يحمله من مفارقة عصرية، جسَّدتها العودة السياسية إلى الدين، وأيضاً نظراً إلى استثنائية حدث، استجرّ الفلسفة إلى ملعبه، بقوة مفارقته لسياق التحولات العصرية، نزولاً على رأي (آلان باديو) في الالتزام الفلسفي الأصيل «ذاك المنغمس في اللاتناغم، والذي يستدعي خيار الفكر، يمهد للاستثناءات، يخلق المسافات وينأى بشكل خاص، عن أشكال السلطة...، وأيضاً يقوم الالتزام الفلسفي الأصيل في أوضاع ما بخلق «أجنبة» في الحالة العامة هي تكون أجنبية»(١).

فوفق هذا المعيار، لم يخرج فوكو عن نطاق الالتزام الفلسفي، حينما جذبته مفارقة الحدث الإيراني، رغم ما يحمله من عناصر دينية غير متناغمة مع مستلزمات الحياة في القرن العشرين، إلّا ليعلق تعليقاً فلسفياً على الاستثناء والمفارق، كمفهومين يُمكِن أن يُستدل من خلالهما على المآل الإستراتيجي للصيرورة الجماعية. فبهذا المعنى، أضحى الدين أجنبياً ومفارقاً للحالة السائدة، قياساً على مخلفات الثورة الفرنسية وآثارها في ما تلاها من وعي سياسي عند شعوب الأرض قاطبة. وتجدر الإشارة هنا، إلى أن أفلاطون نفسه استفزَّه فساد واقعه السياسي، فأدلى بموقف فلسفي حيال مجريات السياسة القائمة في عصره، واضعاً كردّة فعل على مساوئ واقعه، تصوراً نظرياً بديلاً، عبّر عنه في نظام جمهوريته المثالية التي بناها إزاء هاجس الخوف من حكم الأكثرية. لذا نجد أنه كان متوجِّساً من الديمقراطية، ومحترزاً من عواقب

(١) آلان باديو ـ سلافوي جيجك، الفلسفة في الحاضر...، مصدر سابق، ص ٣٤.

نتائجها الوخيمة على مبدأ العدالة، لأنها تُغلِّب الأكثرية الجاهلة على الأقلية المتعلِّمة، ولأنها ترجِّح الغرائز على العقل. ذلك أن العلاقة الصراعية بين الخاصة والعامة، لا يقتصر احتدامها على الرأي المعرفي، بل تتعداه إلى ما يجعلها صراعاً على سلطة القرار الذي تتحدّد بضوئه مآلات الوضع الفلسفي.

ومن باب التقدير الضيق لضرورة تقديم فوكو مساهمة ضرورية، من موقعه هو حول الأحداث الحاصلة، ومن زاوية انحيازه الفلسفي البحت إلى أقرانه في أرجاء المعمورة، نقول بأنه إذا كانت الفلسفة في إيران الشاه، ستكرِّس صورة مغايرة عن إيران الخميني، فمن واجبه التعليق على المآل المعرفي الذي يترتب على تحول راديكالي كهذا في السياسة والاقتصاد والثقافة، هذا رغم أن من حق الفلسفة أن تتدخل حينما تجد ضرورة لتصويب المفارقة الناجمة في ظرفنا الراهن عن السؤال الفلسفي الذي طرحه سلافوي جيجك على الشكل التالي: «هل ثمة شيء في نتائج علم الجينات الحيوية يمكن أن يرغمنا على إعادة تعريف ما نفهمه عبر الطبيعة الإنسانية، بطريقة الوجود الإنسانية»[1].

بمعنى، هل يمكن لنا عزل المجال الأخلاقي وتحييد نظامنا الرمزي الاجتماعي عن الآثار المترتبة على التحولات العلمية الآخذة في الاطّراد على نحو عاصف؟

**إن هذا السؤال الفلسفي الأصيل يحيلنا إلى تساؤل من نوع آخر، عما يمكن أن يخلّفه التحول السياسي في إيران من تحديات معرفية وأخلاقية كانت قائمة على التوازن مع حالة من الاستقرار الهشّ في عالم إسلامي،**

---

(١) سلافوي جيجيك ـ آلان باديو، الفلسفة في الحاض...، مصدر سابق، ص ٦٢.

لديه قابلية للدخول في مخاض تحول عسير إلى الحداثة. وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن ثمة نتائج تفاعلية مؤثرة، أعقبت ثورة الخميني، وقد برزت على شكل تنظيمات دينية ومذهبية متنامية، اتخذت من تجربة إيران نموذجاً ملهماً لإحياء المنطق الديني في السياسة. بدليل ما يمكن أن نستنتجه من فارق نوعي مهم وحاسم على المستوى الحضاري، في حال قمنا بمقارنة ما ينطوي عليه السفور الشرعي التام لنسوة الحفلات المسجلة، لأم كلثوم في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي مِن دلالات مدنية، مع صورة ما يدل عليه هذا الكم الهائل للنسوة المحجبات في العالم العربي اليوم مِن انغلاق وتقوقع على الذات في النطاق الجغرافي نفسه لأي تجمع غنائي، في العقد الثاني من الألفية الثالثة.

إنَّ حدثاً بالحجم الذي تعدّت مفاعيله الجغرافيا الإيرانية، أيقظ في أفئدة الشعوب الإسلامية حنيناً ماضوياً، تجسَّد على شكل نزعات مذهبية، لها من الخطورة، ما يستدعي بالطبع تعليقاً من فيلسوف، كـ فوكو، زار إيران، وعقد لقاءات مهمة مع مثقفين وشخصيات دينية بارزة، تملك وجهاً تنويرياً فائق التأثير، كآية الله شريعة مداري الذي أقنع ميشال فوكو بأنه لا يمكن للمذهب الشيعي أن يدّعي الحق الكامل في احتكار السلطة الزمنية، في قوله: «نحن ننتظر عودة الإمام، لكن لا يعني أننا نتخلّى عن إمكانية التوصّل إلى حكم جيد»[١].

ثمّة مجتهد آخر تعرّف إليه فوكو، وكان له تأثير بالغ في التحشيد لدعم الثورة الإيرانية، إنّه علي شريعتي الذي حصَّل دراسته في أوروبا، كما كانت

(١) فوكو صحافياً بِمَ يحلم الإيرانيون...، مصدر سابق، ص ٤٨-٤٩.

لديه اتصالات وعلاقات وطيدة مع حركات مختلفة من اليسار المسيحي ومع تيار الاشتراكية غير الماركسية.

من هنا، قد نجد مساندة فوكو للثورة، بمثابة تقدير للآمال المعقودة على الوعد التنويري في كلام عالمين دينيين، ما لبثا أن أُقصيا عن صدارة المشهد السياسي، عقب الانتصار مباشرةً، فوُضِع الأول تحت الإقامة الجبرية، كذلك الثاني الذي تعرض إلى حملة تشهير واسعة، أدَّت إلى تكفيره وأبلسته عند بعض أصحاب القرار، كما بين المراجع الدينية الحاكمة.

وما لم يقله فوكو جهاراً، ظهر في المآل السلبي لإقصاء وجهين، عَلَمين بارزين، كانا قد شكلا بالنسبة إلى فيلسوفنا عنوان تقديره وإعجابه بتجربة، تَعد بصيغة فريدة، تمثلت في جوهرها بإمكانية إدخال بُعد روحي إلى السياسة، من دون أن تلعب المؤسسة الدينية دور القيادة والتأطير المدني. وبالتالي يُمكِن أن نستنتج هنا، أن فوكو الذي لم يُخفِ حرجه من أن يُفهم كلامه عن الحكم الإسلامي، باعتباره فكرة، بل وحتى أنموذجاً، أنه سيتراجع حتماً عن موقفه الداعم للثورة الإيرانية، فيما لو تسنى له متابعة مآلاتها، حالما تخلّت الثورة، كأية ثورة عن وعدها، وأقصت عنوانها التنويري المتجسد في آية الله شريعة مداري، وعلي شريعتي اللذين شكلا كوابح دنيوية، وذلك كيلا يجنح التدين السياسي للثورة إلى التعصب والإلغاء الحاصلين، بفعل تحكم طبقة الملالي في مؤسسات الدولة ومرافقها.

ولعلَّ الدوافع الخفية في موقف فوكو، منبثّة في جذور منشئه الديالكتيكي، الذي يُثمِّن، على ما نعرفه من الماركسية، كل تغيير بمنحى إيجابي، فيدرجه في سياق الصراع الجدلي المستمر بين الأضداد.

بهذا المعنى، يمكن القول بأن الثورة الإيرانية قد شكلت اللحظة السالبة في جدل، يُمهِّد السبل إلى تحول نوعي، نحو إيجابية القطع التام مع التقليد

الديني، بدليل ما شهدناه من تململ للإيرانيين، قرفاً من الوجه الديني في حياتهم اليومية، على ما اتضح في شعارات ثورتهم الخضراء المقموعة في المراحل اللاحقة، أي في العقد الأول من الألفية الثالثة.

لا أسوق هنا تبريرات فلسفية لموقف سياسي، مادام المآل الاستراتيجي لحدث ضخم من هذا النوع، قد أدّى إلى تشظٍّ وتبعثرٍ، أنتج حركات مذهبية متنابذة ومتصارعة في أرجاء العالم الإسلامي كله. وهذا ما ينذر اليوم بعواقب استراتيجية، لا تُعالَج بالسياسة، فالفلسفة هي من يجيب عن أسئلتها، ويتصدى لتحدياتها على نحوٍ يشوبه الحذر من كل إجابة راديكالية مغلقة.

وقد نجد دافعاً محتملاً آخر لالتزام فوكو بموقفه من الحدث الإيراني، يتحدَّر من الجذر الماركسي الداعي إلى مساندة التغيير الثوري إياه الذي دفع هايدغر إلى اعتناق النازية في ثلاثينيات القرن الماضي، حيث تدخل هذه المسألة في باب المراهنة على ما يمكن أن يستولده تبدل واقع سيئ من إيجابيات محتملة. قُلْ عنه استشرافاً خاطئاً، أو تقديراً مغلوطاً، حتى وإن صدر على لسان فلاسفة عظام، يميلون بطبيعة نخبويتهم إلى إبراز الوجه الحسن من حالة سيئة. ولعلهما كانا (فوكو وهايدغر) يراهنان. ومَنْ قال بأن الفلسفة لا تلجأ إلى المقامرة برمي أزرار النرد لاستشراف صدفة ما، بعد ما أعيَتها خيبة التقديرات العقلانية المتكررة؟؟!

## الفلسفة خوض بشري في اللابشري!

إذا ما تواطأنا مع الحقيقة القائلة بأن الفلسفة لن تموت، مادمنا عالقين في الحياة، أو أننا محكومون بالعيش وسط هذا الاتساع الرهيب اللانهائي، سنبقى مع هذه الحال خاضعين لسطوة هذا الشيء الذي لا طاقة لنا على رفضه...، ولا على حصره...، وهنا تستفيق الفلسفة وتهبُّ لمساعدة الإنسان على

الخروج من معاناته حيال أزمة وجوده في عالم، ليس له من أفق منظور، ولا هو محصور في نطاق حدود زمانية ومكانية، تسمح بالسيطرة عليه والتحكم فيه.

إن السؤال الفلسفي الأصيل الذي ما برح يتكرر بصيغ مختلفة، وبأشكال متنوعة، يدور حول هذه الحقيقة بالذات. فالفلسفة تسعى إلى إيجاد مخرج ما، مِنْ هذا التيه الوجودي، عبر إجابات راديكالية حيناً، ومن خلال افتراضات تقوم على تعليق الإجابة حيناً آخر. لكن، في الحالتين، تحيا الفلسفة إزاء اختلاف النظر حول ما يجب أن يكون عليه الإنسان، لكي ينال الرضى عن ذاته، ويستحصل على سعادة مفقودة، هذا إن لم يرتوِ بإجابة شافية. وفي هذا السياق، تبرز مفارقة مُرعبة تتصل بفحوى السؤال عن قيمة وجود الإنسان ومعناه في عالم عصي على إدراك قيمة وجوده ومعناه.

إن المشكلة التي تقض مضجع الفلسفة، تتجسد في المفارقة القائمة على سعي البشري للخوض في اللابشري، رغم أن الخلاف في طبيعة الطرفين على درجة من البداهة، ما يستوجب فصل العلاقة لا وصلها، مع أن ثمّة عراقيل كثيرة لهذا الفصل، قد تصل إلى درجة الاستحالة الناجمة عن تعذّر العيش تحت وطأة الحقيقة القائلة، بأن على البشري أن يعرف بأنه لن يستطيع أن يعرف اللابشري، أو كل ما هو موجود في هذا العالم.

لذا فالاتصال ذاك هو بمثابة توق إلى...، وليس افتعالاً...، لأنه مفروض بقوة لهفة فلسفية ناجمة عن عجز البشر عن التعايش مع العقم المعرفي. فكان السعي إلى المعرفة، بمثابة محاولة تجريب، سمّها ما شئت، تطاولاً أو تنطّحاً، إلّا أنها تشكل في النهاية حصيلة حسابية لمآل الوعي البشري وصيرورته المعرفية.

إن الإقرار الراديكالي بأنه لا مجال لرصد العالم، يقوّض بالتأكيد المعنى النسقي للفلسفات التي شيدت معتقدات نسقية، موازية لعالم الحقيقة. أو قُلْ، لقد اخْتَزَلت مقولات الفلسفة ومزاعمها، الاتساع المترامي للعالم، لكي تُخفِّف عن كاهل الذات وزر الخوف من اللامحدود، وانعدام الثقة بنفسها حيال محدوديتها. لذا، كلما تداعى مزعم فلسفي معين، نتيجة انكشاف معنىً واهٍ في مقولات فيلسوف محدد، انبرى أمام الفلسفة تحدٍّ جديد، تصبو فيه إلى الغاية التي من شأنها أن تلعب الدور الوظائفي إياه، لواجب الوجود، والعلّة الأولى و...، و... الخ.

يبقى أن نشير إلى أنّ المجال الأخلاقي الذي كان قد احتل في الفلسفة حيِّزاً متصلاً بتصوراتها الميتافيزيقية، بات يتيماً ومتقطع السبل، فلم يعد مكبوحاً بالأبوة الميتافيزيقية التي كانت توجِّه الأخلاق نحو مسالك، يتناغم فيها توق النفس إلى الخير الأفلاطوني، مع نبذها لإغواءات الجسد، على شاكلة ما استحوذت عليه أخلاق كانط في العقل العملي ذاك الذي استمد مشروعيته الفلسفية مما يَنِزّه العقل النظري عليه، من اعتبارات مبدئية متعالية عن التجربة، لأنها تتحدّر من مبادئ العقل المحض.

إن الفلسفة التي تدعي تجاوزها لما بعد الحداثة... أعادت توضيب الأخلاق في حقيبة الذات، بكل ما فيها من تعقيدات سيكولوجية، بحسب ما ذهبت إليه (جوديت بتلر) أثناء معالجتها للعنف الناجم عن الأخلاق الراديكالية في كتابها «الذات تصف نفسها»، فاعتبرت أن مبدأ الاعتراف بالذات وبالآخر هو المرتكز الذي تدور حوله الخلافات الأخلاقية كلها. فالوضوح والإحكام الأخلاقي، كما الإنجازات العقائدية التامة، ستؤدي إلى

عنف ناجم عن عدم الاعتراف بأهلية الآخر، لأنه نشاز، ولا يتفق مع المعايير التي تشكل حدّاً فاصلاً بين اعتبارات الأنا واعتبارات الآخر، حيث «يمكن لنا أن ننظر في قراءة ما بعد هيغلية لمشهد الاعتراف إلى ما تكون فيه عتمتي تجاه نفسي تحديداً مناسبة لقدرتي على منح نوع من الاعتراف للآخرين، ربما هي أخلاق تستند إلى عمانا المشترك، اللامتغير، الجزئي تجاه أنفسنا... [وتضيف قائلة] ... من المهم بالنسبة إلى الفلسفة الأخلاقية قولها إنّ على أية نظرية في الاعتراف أن تقدم وصفاً للرغبة في الاعتراف، وأن تتذكر أن الرغبة هي من يضع حدوداً وشروطاً لنشاط الاعتراف»(١).

إن الكلام عن رغبة الذات، وحدود الاعتراف بالآخر، قد أخرج الفلسفة من نطاق التنظير النسقي الجاف، إلى ما جعلها تترطب أو تتطعم بمحمول الذات وما يكتنفها من انفعالات جمّة، أحْيَت بصيص أمل لأفق ميتافيزيقي من نوع آخر، مختلف هذه المرّة عن الجذور الفلسفية للميتافيزيقيا، رغم أن مبدأ الاعتراف كما الرغبة، وإن تحدَّث عنهما أفلاطون بإسهاب على طاولة مائدته الشهيرة، إلا أنهما جاءا في سياق شرح عرضي، قياساً على ما يتجوهر فلسفته المثالية. على عكس ما احتلته الرغبة والاعتراف من مكانة أساسية في راهن الفلسفة، الساعية اليوم إلى تشتيت الانتباه عن الإرث الميتافيزيقي القديم، عبر التركيز على ما يعتمل الذات من انفعالات سيكولوجية، تدّعي القطع مع الميتافيزيقيا نفسها. مع أن الميتافيزيقيا على ما يقوله هايدغر: «ليست شيئاً نستطيع وضعه جانباً كرأي، ولا يمكن تركها خلف الأكتاف، كمذهب انتهى الإيمان به... فالفكر بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى نيتشه، ليس له موضوع آخر

(١) جوديث بتلر، الذات تصف نفسها...، مصدر سابق، ص ٩٤-٩٧.

غير ملاحقة تيهانات الميتافيزيقيا»[1]. أو بالأحرى، ليس من موضوع للفلسفة غير النبش في المجالات التي يمكن أن يُستولد منها أفق ميتافيزيقي جديد، تحوَّل اليوم إلى الذات الإنسانية بالمطلق. ولاسيما بعدما أخفقت الذات الإنسانية في التعرف إلى الذات الإلهية، نجدها تعود أدراجها للتعرف إلى ما هو أصعب بكثير؛ لأن الإله جوهر بسيط، لا تتخلله مفارقات، ولا تصيبه انفصامات، كما أن تناقضاته لا تتماثل مع تناقضات الذات الإنسانية، مع أن ثمة آراء جديدة انصبّت اليوم على دحض محورية الإنسان، استعاضت من خلاله فلسفة ما بعد الحداثة عن التداعي المنهجي لمركزية العالم، عبر تعليق آمال ميتافيزيقية على ما يمكن أن يلعبه الإنسان من دور محوري في حل اللغز....!

إن المزاعم التجاوزية للفلسفة الراهنة، لم تستطع أن تتخطى عقبة البنيان الفلسفي التواق في الأصل إلى عدم التسليم بالأمر الواقع، لا مجاراته، ولا الرضوخ له. فللسياسة هنا باع طويل في مجال، لا تخوض فيه الفلسفة إلّا لتقاوم خضوع فلاسفة الواقعية الجديدة لواقع الحال. فهذا تسليم سلبي خالٍ من حسّ التفاؤل الذي يستدعي الفلسفة بقوة، بما هي فعل إصرار وتحدٍّ على مواجهة المستحيل.

من هذا المنطلق، يتّضح لنا ما ساقه هايدغر من توصيف للميتافيزيقيا كقدر فلسفي، لا يمكن تجنبه، ولا يجب الهروب منه. مادام السؤال الوجودي معلَّقاً، ريثما نجيب عما يمكن أن يُستولد منه أسئلة جديدة، تدفع باتجاه إجابة مفتوحة على إمكان استثارتها لسؤال آخر، وهكذا دواليك...

---

(١) جاني فاتيمو،نهاية الحداثة...، مصدر سابق، ص ١٩٩-٢٠٠.

إن ما يدعو إليه أصحاب الواقعية الجديدة، هو فلسفة خالية من قوام الفلسفة، وخصوصاً (ماركوس غابرييل) الذي يحلم بفلسفة، ليس فيها أحلام، فلسفة متحررة من وهم أن للحياة معنى يستأهل هذا الأرق، حاسماً المسألة الشائكة بقرار إرادي. كما لو أن السؤال عن معنى الحياة خيار يمكن تجنبه، وليس همّاً قدرياً، يقترن وجوده بوجودنا.

لا أدري ماذا يتبقى للفلسفة، إذا ما جردناها من سلاحها الأمضى، ألا وهو مجابهة الإذعان لحقيقة نقصان الإنسان وحرمانه من الأمل. فأنْ لا تكابد عناء السؤال عن معنى الحياة، حتى إن كان الأمر يقتصر على المكابرة فقط، يعني الاعتراف بأن الإنسان كائن مهزوم، وليس لديه بصيص أمل للانتصار على الشيء الذي يضفي قيمة على معنى وجوده.

إن عدم السؤال عن معنى الحياة، يشكل وجهاً آخر للاّقيمة في هذه الحياة. على ضوئها، يُطلق العنان لفوضى الحواس، ويتفتّح أمام الإنسان جحيم العبث، لأن غاية العيش، تصير خاوية من المعنى الذي يضفي على أيّ سلوك أخلاقي بُعداً سامياً، يتصل بحاجة الذات إلى نيل الرضى عن نفسها. إن دعوة كهذه للتصالح مع مرارة الإحباط، تفضي إلى ندوب عدمية، ليست مشروعة، مادامت لا تملك حدّاً أدنى من المسوغات التي ساقها فيلسوف العدمية الأوّل (نيتشه)، بهدف بناء منظومة عقائدية، تصب في مصلحة إنسانه الأعلى.

# الفصل الخامس

# جدل العلاقة بين الدراية النظرية والمعرفة الرقمية في عصر التكنولوجيا

إن البحث عن مآل الفلسفة الراهنة في زمن أفول الكلمة الدّالة على ما يعبِّر عن وضعية إدراك البشر لأشيائهم المادية والمعنوية، يفرض علينا سؤالاً وجيهاً، عما يتأدّى عن ثورة التكنولوجيا من مفاعيل إدراكية مؤثرة في تعيين معنى الحياة، ومعنى الموت، عند الإنسان المعاصر؟ فإذا كان المعنى يتحدّد بحسب وضعية العيش وظروفه، فهذا يعني أنه صار لأبناء (الإنترنت) إدراك مختلف لمعنى وجودهم، ومذاق مغاير في لوذهم بملذات، تبعث على ملل الإنسان الذي كان يسبح في فضاء أحلامه، عبر تأملات مشاعرية صارت مستهجنة عند جيل اليوم.

### تبدلات المعنى الفلسفي في عصر التكنولوجيا

إن الفرضية الرامية إلى إظهار التواشج العضوي بين معنى الكلمة ومكانة الفلسفة، تنبئ بتحوّل دراماتيكي في المقام الذي شغلته الفلسفة أثناء احتلال الكلمة لناصية المعنى. لا بالمعنى الذي ذهب إليه فلاسفة اللغة التقليديون

(كأوستين وفيتغنشتاين) في معالجتهم للكلمات بوصفها أفعالاً فحسب، إنما بالمقتضى التأويلي الآيل إلى إعلاء المعنى على المبنى. فعندما تتحوّل الكلمة إلى جسر عبور لتبديل المعنى، من الطبيعي أنْ يَسْتشعر أفلاطون وأرسطو فكرة الموت، انطلاقاً من وجودهما في زمن له حيثيات، لا تمت بصلة إلى ما صار عليه وقع الموت في يومنا هذا، بعد أن صار متّصلاً بالراحة من هذه الأبدية المملّة، مع انعدام أفق الإجابة عن أسئلة حياتنا الصعبة، ومع انعدام جاذبية العيش السعيد في الدعوة إلى مصالحة الإنسان مع نقصانه.

لقد نجم عن التسليم بعدم الوصول إلى حل ما، مستوى من الإدراك للماهيات الحاضرة والغائبة، مختلف تماماً عمّا ترتّب على سعي الفلسفة المحكوم بأمل الوصول إلى حلول تامة ونهائية.

من هنا، نشهد تغيراً في معنى الفلسفة، ليس كمفهوم ناجم بالطبع عن تبدُّل المعطيات الحضارية، والمؤثرات الإدراكية، والنوازع النفسية، والاستهدافات وكل ما أدّى إلى قول البعض بأفول المعرفة الفلسفية الضاربة في عمق الكلمة والمتجذرة فيها، بعد أن ظهر مارد المعرفة الرقمية الواعدة باكتساح الكلمات التي ابتكرها الفلاسفة عندما استولدوا مِن خلالها عالماً موازياً لعالم الواقع، لمصلحة ما لا يمكن استشراف نتائجه عبر التأمل. إن الوتيرة المتسارعة للتطورات التكنولوجية المطّردة يوماً بعد يوم، تعمل على إزاحة الكلمة عن مقامها. وفي هذا السياق، ليس حتمياً انزياح (لوغوس) الكلمة عن عرشه لمصلحة مركز جديد، لا نعرف عنه شيئاً، بعد هذا التشتّت لمرامي المعنى وتشذّره، تاركاً الإنسان المعاصر في مهب تلاطمات عبثية حيناً، وعدمية حيناً آخر، حيث نجد أن استفاقة الدين في المجال العمومي بقوة مضاعفة اليوم، أي في ظل الكلام عن أفول الفلسفة بما هي احتياج خلق إنساني ذي طبيعة وظائفية، مرتبط بالوضعية الهشّة لإنسان، صار يستشعر ضعفه على شكل استسلام لميتافيزيقيا الدين.

## هل الارتداد إلى الدين إقرار بالإخفاق البشري؟

نشهد اليوم عودة قوية إلى الدين في عصر التيه والضياع الناجمين عن مفاعيل الثورة التكنولوجية، لكنه إيمان مشذَّب هذه المرة، من الأحكام والأوامر التي تتعارض مع العيش في زمن الاتصال والتواصل التكنولوجي، وهذا ما جعله بمثابة موضة، ليس فيها وجه من الترف، إنما هي موضة ضرورية، كي تعمد فتاة تسترّت بالحجاب، امتثالاً لأمر الله، إلى إباحة نياتها وكشف مشاعرها الفاسقة (بالمعيار الديني لهذا العري الباطني) وذلك خضوعاً لشروط الامتثال للمسيود الاجتماعي العام، وانكشاف الكل أمام الكل، من وعلى شاشة الأجهزة النقالة.

إن الاستفاقة الدينية واطّرادها في أرجاء المعمورة كلها، لا يقتصران على سكان الجنوب، فالشماليون هم أيضاً يلوذون بالدين، على نحو فولكلوري، يعكس بشكل ما مستوى القطيعة الحضارية بين حاضر الغرب وماضي الأديان. ومع ذلك، نجد ثمة إصراراً على التمسك بالدين، أو على استعادة وجه من وجوهه الكثيرة، لا تعكس الحنين إلى أمجاد الماضي، بقدر ما تعبّر عن مأزق الحاضر وانسداد أفقه، كما تبيّن عقم استكشافاته التكنولوجية الآيلة إلى تعميق الأزمة، بدلاً من حلها. والمعادلة القائمة في ضوء هذا الخضم من التطور التكنولوجي، تقول: إنه كلما ازداد التطور، تعمّق المأزق. وكلما تعمق المأزق، اشتدّ النزوع إلى الإيمان بالغيب. وهذا ليس لأن الإنسان مفطور على الإيمان بالدين، بحسب ما تروّجه الحكايات الدينية، إنما لغاية في نوازعه الباطنية الموجودة وسط اتساع رهيب، يبعث على الخوف من لا تناهيه، بما يستوجب اختصار مداه غير المنظور، عبر تعيينات افتراضية، من شأنها أن تلعب دوراً حاسماً في تشكيل الصورة التي رسا عليها إدراكنا لماهية وجودنا

في هذا العالم. فإذا كان صحيحاً ما قاله غادامير هنا: «ولعل ما يعلمنا إياه الفكر الحديث أنّ الإنسان ليس سوى ممكناته»[1].

فهذا يعني أنه ليس بالإمكان أن نتجاوز محصلات وجودنا في خضم هذا التحول التكنولوجي، من دون أن نتقفى أثر التكنولوجيا، لا في وعينا بأشيائنا فحسب، إنما في الإدراكات التي يتحوّل بموجبها المعتقد الديني، مِنْ إيمان متحكم في تفاصيل الحياة اليومية عند مسيحيي القرون الوسطى، إلى إيمان براغماتي سهل، اقتطع منه مسيحيو اليوم، الشقّ الروحاني الذي يتلاءم مع ظروف عيشهم في واقع سياسي-اجتماعي واقتصادي مشبع بإلهاءات لحظوية، من شأنها أن تُغني عن التأمّل بالمآل الوجودي لما قبل الحياة...، وما بعدها...

ورغم ذلك، لم تنتفِ الحاجة إلى فحوى الدين، مادام يوفر إمكان تعايش الإنسان المحدود مع لا محدودية وجوده في هذا العالم؛ إن ظروف عيش الإنسان المعاصر في نطاق ممكناته المتاحة، تَحوْل حكماً دون استمرار الإيمان المسيحي على المنوال نفسه. حتى المقدسات نفسها تتكيف، لتغدو بالشكل الذي يتواءم فيه الإيمان بألوهية المسيح مع الرقص الإباحي فوق صورة المسيح، من دون أن تتزعزع المكانة الوجدانية للإله في أفئدة المؤمنين، باعتبار أن الله غفور رحيم. سمّه فعل تخلٍّ، أو إنكاراً، فجوراً أو كفراً، إلّا أنه هوذا المشهد الحقيقي لمشهد التديُّن في عصر «الإنترنت»، هذا الذي تحوَّل فيه الدين إلى شكل من أشكال الفولكلور الحميد. فظروف العيش هي ما يحدد معايير التديُّن، وليس التديُّن ما يُحدِّد معايير العيش. لكن ليس بوضوح هذه المعادلة، تُستبان علاقة الدّين بالبشر، نظراً للتعقيدات الهائلة التي تعتري

---

(١) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية...، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

هذه العلاقة الجدلية بين الطرفين، لاسيما وأن هذه العلاقة تأسست على تناقضات تناكفية، وتجاذبات ديناميكية، لن ترتكن على حصيلة نهائية، ولن تنتهي عند نتيجة تامة.

وانطلاقاً من هذا، يمكن لنا أن نقيس فعل التدين، مِنْ حيث هو ملاذ ارتكاسي لخيبة البشر وضعفهم، على هول الإحساس باللاتناهي الماثل في الأبعاد الزمانية والمكانية التي يتفكرون فيها.

وهنا، هل لنا أن نعتبر أنّ الإيمان نتاج هزيمة، أو بوصفه فشلاً وجودياً لإنسان أراد أن يمتلك العالم ويتحكّم فيه، ولما أضناه البحث والمحاولة، استسلم صاغراً لقوة غيبية، لا يدرك من كنهها سوى الحيِّز الذي يحتاج فيه كائن ضعيف إلى أنْ يتصالح مع ضعفه، عبر الإقرار بجبروت فاعل أكبر وأقوى. فإذا كان القوي لا يؤمن، وهو بحسب نيتشه كائن خلّاق، من النوع الذي يواجه سبل التسليم بالأقدار الغيبية التي تعكس هشاشة الإنسان وضعفه حيال نفسه. لنا أن ننظر إلى الدين على شاكلة ما رآه نيتشه، بوصفه نتيجة وليس سبباً، باعتباره حصيلة تاريخ طويل من الإخفاقات المتتالية في الإجابة عما لا تمكن الإجابة عنه أبداً، إلّا عبر مستقرات عقائدية، أراحت البشر سيكولوجياً، لكنها خلقت في مقابل ذلك، مفاعيل سوسيولوجية على درجة من التناقض والتنابذ، تتعارض مع الغاية التي وجد الدين من أجلها.

وفي هذا السياق، تبدو وجهة النظر الداعية إلى قياس وضعية الذات الإنسانية بصيرورتها التاريخية حيال الدين، ذات وجه حق. حيث إن كل إنسان يمرّ في حياته بأطوار عدة، لا تتشابه فيها أحلام شبابه، وهي تتوق إلى اجتراح المستحيلات، مع هزيمته أثناء شيخوخته، هذه التي تنحو به إلى الإيمان بما لم يكن يؤمن به وهو قوي.

فإذا كان الأمر كذلك، لنا الحق أيضاً، أن نقيس منسوب التدين، على

مستوى الإخفاق الحضاري عند كلٍّ أمة عوّلت على الخروج من مأزقها، عبر تبنيها مشاريع حداثوية مفيدة، لناحية تأمينها مستلزمات حياة عصرية ملائمة، من دون أن يعني ذلك حلاً جذرياً للمشكلة الوجودية التي تستفيق بقوة أكبر، حالما يرتاح المرء من انهماكاته المعيشية، فينحو عندها إلى التأمل والتفكير في معنى وجوده. وهذه واحدة من المفارقات التي تستدعي تدخلاً فلسفياً موجباً في مثل هذه الأحوال التي يشهد فيها الغرب في يومنا هذا، استقراراً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، موازياً للقلق والريبة والشك حيال معنى وجود الإنسان برمته، مادام لن ينعم بالطمأنينة الأبدية.

إنّ إمكان التفلسف في مثل هذه الوضعية، مثالي، ليس من أجل تفكيك أواصر العلّة المتجذرة في المفارقة إياها التي تحيا، في مطلق الأحوال، أكان في واقع مستقر أو مهزوز، غني أو فقير، صناعي أو زراعي؛ حتى وإن اتخذ الدين فيه شكلاً مختلفاً باختلاف الحاجة إلى وجه يتلاءم مع الظروف التي يحدّدها واقع مجتمعي ما، فهذا يعود إلى ما يمتلكه من خصوبة، تسمح بتأويله على النحو الذي لا يمكن أن يتساوى فيه إسلام الهولنديين مثلاً، مع إسلام الأفغان، مثلما لا تتشابه فيه مسيحية الفرنسيين مع مسيحية النيجريين؛ ولا يهودية الأثيوبيين مع يهودية الإنكليز، وهكذا...

لعلّ مردّ هذا يعود إلى طبيعة الدين بذاته، بحسب ما ذهب إليه الداعية الإصلاحي علي شريعتي في قوله: «الدين ظاهرة مدهشة تلعب في حياة الناس أدواراً متناقضة، يمكن له أن يدمِّر أو أن يحرِّر، يعلِّم الخنوع أو يعلِّم الثورة»[1]. حيث تكمن أهمية النصوص الدينية، ليس في ما تلعبه من دور أساس في سدّ حاجة الإنسان إلى الراحة والطمأنينة، كي يتخلص المرء من أرق الأسئلة

(١) كريغ كالهون، قوة الدين المتعددة، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٣، ص١٨١.

الناجمة عن وجودنا في ذاك الوجود الذي يقبع هناك بعيداً وراء الموجود، فحسب، إنما أهميتها تكمن في ثراء اكتنافها مدلولات عدة أطالت عمرها، وأحْيَت فيها الشيء الملحمي الذي أبقاها محل اعتراض مرةً، واتفاق مرةً أخرى، حتى صار النصّ الديني يقاس بمدى احتماليته، أي بمستوى قابليته للتأويل، وفق مقتضيات الظروف الزمانية والمكانية التي أدّت بطبيعة الحال، إلى نوع من الانفصام في شخصية الأتباع المختلفين فيما بينهم على مشروعية الفهم، وأحقيته في كل ديانة.

وعليه، كل ديانة تفتقر إلى المقدرة على إثارة النزاعات حول مشروعيتها، إنما هي ديانة عاقر، لا يمكن أن تستولد تنوعاً واختلافاً، يغذي استمراريتها عبر استمرار الخلاف حول معانيها. تماماً مثلما يتأدّى عن اختلاف التحزب العقائدي بين السُّنة والشيعة في الإسلام، وأيضاً بين الكاثوليك والأرثوذكس في المسيحية، إلى تقاتل دموي وشرذمة وتعصب، لا يعكس الثراء المعرفي للاختلاف الحميد حول معنى القول الديني الواحد، إنما يعبّر عن ذاك التناقض، بطريقة بربرية فجّة، مع أنه يمثل الوجه الآخر للثراء السيميائي. فالإدهاش الديني يكمن في ما ينطوي عليه من تناقضات، لا تقتصر على ديانة بعينها، ولا هو بسبب الدين بذاته، إنما الوعي بالدين وإدراكه على نحو ذرائعي، يستجيب لحاجة الجماعة إلى مشروعية فكرية- عقائدية، تُظلل وجودهم، وتحمي عيشهم من التيه والضياع في صحراء هذا الوجود الشاسع.

والسؤال الذي ينبري في هذا السياق، ليس عمّا إذا كانت الفلسفة قد لعبت في مرحلتها الحديثة دور الدين، من حيث سدّها فراغات عقائدية يحتاج البشر إلى تعبئتها، بسبب حاجتهم إلى ميتافيزيقيا ملائمة لواقع عيشهم في مرحلة لاحقة، مغايرة في متطلباتها ومختلفة في شروطها عن مقتضى نشأة الدين في زمنٍ منصرم؟

## مقدرة الدين على ملاءمة وجوه العيش الآن

إن الاقتران الشرطي بين قيامة الفلسفة وأفول الدين، لهو تبسيط رائج في الوعي العمومي الذي اشتبه في الغايتين الدينية والفلسفية. وذلك بسبب صراع الفلسفة المرير ضد هيمنة الدين في مراحل تاريخية. علماً أن الدّين نفسه، قد لعب دوراً مناوئاً للفلسفات التي ارتَدَت حُلَّة دينية، في لحظة مقارعته لاستتاب عقائدي، اتخذ من الفكر الفلسفي، حجّة لتأبيد سيطرته. وعليه، لا نعزو تخلي الفلسفة الراهنة عن نزعة الإلحاد التي تصدّرت في المراحل السابقة، عنوان الفلسفات الساعية إلى التّصدي لهيمنة العقل الديني، ولا نعزوه إلى الخيبة الناجمة عن مفاعيل التجربة السوفياتية التي قرّرت الإلحاد وعمّمته عبر أجهزة الدولة ومؤسساتها التربوية. فعلى ما في هذه التجربة من عبر ودروس، حذرّت من مغبّة أي إقرار إرادوي، إلّا أن المصالحة بين الخصمين التاريخيين اللدودين (الدين والفلسفة) في عصرنا الراهن، يمكن أن يُرد إلى تخلّي الدّين عن العلّة التي كانت قد استفزّت الفلسفة لمقارعته، تاريخياً. بعد أن كان قد شكل سداً كابحاً للوظيفة التي وُجد الدين من أجلها، ألا وهي الخير العام.

فحينما ضمر دور الدين إلى درجة لا تبعث على ما كان يخاف منه الناس في زمن هيمنة رجال الإكليروس على الحياة العامة، وبعدما انطوى في الوجدانيات الذاتية الخاصة للأفراد، بات شيئاً نافعاً في علاج الأرق الوجودي عند الإنسان المعاصر.

نستنتج من هذا كله، أن المشكلة لم تكن مع الدين بذاته، إنما بسبب وظيفته في مرحلة تاريخية، ولِما انتحله من صفات وأفاعيل مؤثرة أدّت إلى اعوجاجات حضارية، استفزت الفلسفة لمواجهته من خلال مفاهيم ومقولات، لَمّا عادت وانحرفت لتلعب دور الدين في الحياة العامة، (كالإلحاد الشيوعي

المفروض عنوة)، تصدى لها فكر فلسفي جديد، بطريقة تصديه نفسها، لكل مَنْ يعمد إلى احتكار الحقيقة.

فعندما ينضوي الدين في الحياة العامة، كجزء من جزئياتها، ولا يهيمن عليها، يتحول من آفة إلى ترياق. والترياق كما هو الحال، يتحدد مفعوله بالمقدار الكمي لتجرعه، بما يتناسب مع الحالة الخاصة التي إذا ما قسناها على وضعية الإنسان المعاصر، نجده يشحذ من الدين ذاك الحيِّز الذي يحاكي فيه أرقاً وجودياً، علَّه يخفِّف عن كاهل الإنسان المعاصر وقع العيش في عالم مليء بما هبّ ودبّ. رغم محذور التحول الفجائي لهذا التواضع الديني، عندما يفتقد المرء القدرة على إقامة توازن بين إيمانه بغيبيات لا منطقية من ناحية، وانخراطه في خضم واقع مرير ومليء بالصعاب، ما يجعله لا يصمد أبداً أمام إغواء الغيبيات الدينية، من ناحية ثانية.

إذ إن ثمة خيطاً زئبقياً رفيعاً يفصل بين التدين العلماني الليبرالي من جهة، والتدين العقائدي الأيديولوجي من جهة ثانية. لكن كليهما متصل بظروف العيش في واقع، يحدد هو منطق تبني الأفكار واعتناقها، دينية كانت أو علمانية. فإسلام الأفغان لا ينفصل البتّة عن ظروف عيشهم المتواضع في مجتمع قبلي زراعي، تواشجت قيمه وأعرافه مع الطريقة التي تهجَّن فيها دينهم الإسلامي على نحو مغاير عن إسلام الهولنديين، على سبيل المثال لا الحصر. ومع ذلك، يجب توخي الحذر من مغبة الانزلاق إلى الكيفية التي يتدغَّم بها الدين لئلا يتحول إلى عقيدة مطلقة، مع أن هذه ليست مسألة إرادية. ثمة عوامل كثيرة تدخل على خط تحويل العلمانية الفرنسية مثلاً، إلى علمانية متشددة، تنذر اليوم بمجيء اليمين القومي المتعصب إلى سدة السلطة. وهذا نتيجة ردة الفعل على الهجمات الانتحارية التي شنّها إرهابيو الدين الإسلامي

على العاصمة الفرنسية باريس. فالتسامح ينقلب إلى ضده، والانفتاح يتحول انغلاقاً في لحظة انفعال ضد تعدّي الآخر على الأنا ، فكيف إذا كان الآخر العربي مهيأ في مخيلة الغربي، ولديه قابلية نمطية لتوصيف ينتمي إلى النوع نفسه الذي ينعت فيه العربي-الإسلامي بالإرهابي والمتخلّف.

لا أميل هنا إلى تجريد هؤلاء الإرهابيين من هويتهم الإسلامية، مثلما لا أتّهم الإسلام بالمسؤولية عن ارتكابات جرمية، ففي كلا الأمرين وجه حق، متصل بفحوى النصّ الديني الداعي في واحدة من آياته إلى ترهيب أعداء الإسلام المتعينين في نظر العقائديين الدوغمائيين في كل من لا ينتمي، لا إلى الإسلام فحسب، إنما إلى فهمهم هم بالذات للإسلام الحنيف.

## إرهاب ديني في مواجهة خطر العولمة

إن ظاهرة التديُّن المعاصر لها أبعاد حضارية متصلة بمنسوب إعصار حضاري اسمه العولمة، ينذر بجرف كل القيم والهويات التي تَحول دون هيمنة نمط أحادي من الحياة العصرية. فالاستهلاك والانهماك بإلهاءات لحظوية، احتلت المساحة التي كان يشغلها الإيمان بالآلهة والأنبياء والقديسين. لهذا انبرى المنحازون دفاعاً عن الدين للتصدي إلى ما لا تتكافأ مواجهته، عبر أفكار ماضوية غير مجدية، فبان الأمر كما لو أنه انتحار، أو تدمير ذاتي، تضاعف زخمه نتيجة البؤس والتعاسة التي ألمّت بالشعوب الإسلامية الخائفة على هويتها من الانقراض والسحل أمام (بلدوزر ـ bulldozer) العولمة. بينما نجد أن بعض الحركات المسيحية التي نحت المنحى نفسه، قد اقتصرت على قلة هامشية خجولة، بعد أن أُنجِزت في المسيحية القطيعة المعرفية بين متطلبات الراهن، وقدسية القديم، بينما لا يزال في الإسلام ثمة علائق، تتشابك على

النحو الذي قد يستثير عليّ أنا سخطاً دينياً، باعتبار أنّ كلامي هذا يُعَدّ ارتداداً وتجديفاً وهرطقة.

لسنا هنا بصدد شرح علّة استمرار التشابك بين الديني والدنيوي في الإسلام، ولا نحن في صدد الدخول في عرض مفصل لدوافع غلبة العقلية الدينية في الإسلام، على الذهنية المدنية فيه، رغم وجاهة هذه المشكلة التي تصدَّرت عناوين الافتتاحيات الفكرية-الفلسفية المهجوسة بالبحث عن معنى هذا النوع الفظيع مِن الجنوح نحو أعمال إرهابية، يتعاظم زخمها مع ازدياد وتيرة التطور التكنولوجي، كما لو أن الإرهاب قرينة فكرية ثابتة في الدين الإسلامي تخمد وتتصاعد، تبعاً لظروف أتباعه.

فانطلاقاً من القاعدة التي تبحث عن معنى أي عمل، وبغض النظر عن خيره أو شرّه على المصلحة العامة، لا بد لنا من أن نتقصّى، بحثاً عن جذور المعنى الديني للخير المفترض، الذي يتمثل بأنموذجه رجل يُقْدِم على تفجير نفسه بين المدنيين الأبرياء، لكي يتحصل على نتيجة ما...، ترجمت نفسها على شكل إنكار مطلق لهذا العالم. فعلى الرغم من الاستنتاجات الكثيرة التي راجت عقب هجوم ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأميركية، من أن إملاءات العولمة لنمط حياة استهلاكي، وبالتالي اكتساحها للهويات والقيم التي كانت تلعب دوراً مهماً في التهدئة من الاستفزازات، والتي كبحت غضب الشعوب الفقيرة على نفسها، وعلى الآخرين. ولمّا انكسرت قاعدة الاستقرار الحضاري نتيجة العولمة، استدعى الفعل ردة فعل بحجم الفعل نفسه، عبر إرهاب معولم، استعمل أدوات القوة نفسها للعولمة الفالتة من عقالها الحضاري.

ولأن تعايش المراكز مع الأطراف على النحو الذي شهدناه في السابق، رضوخاً لأسباب قوّة الأقوى، باتت مسألة مستحيلة. نشهد اليوم استنكاراً

للاستقواء يتظهّر على شكل انتحارات ذاتية، تبحث عن معنى وجودها في عالم لا يعترف بوجود الضعفاء والمهمشين. فكلما ازدادت الهوَّة بين طرفي العالم، ازداد معها خطر انفجار التعايش السلمي بين الفقراء والأغنياء، لاسيما وأن العولمة قد وفّرت سبل الهيمنة، كما وفَّرت في الوقت عينه، سبل النيل من ميكانيزماتها الحضارية. وهذا يشبه الشيء الذي انتفعت به السلطات التي كانت قائمة في القرن الخامس عشر، من اختراع للطّباعة، كي تُجَدِّد شرعيتها. هذا قبل أن يتحول فائض الطباعة نفسه إلى خطر على السلطات القائمة.

كذلك العولمة، ساهمت في تعزيز نزوع الغرب الإمبريالي إلى الهيمنة، وهذا ما استولد بدوره إرهاباً إمبريالياً، نحا منحى الاستحواذ النظائمي نفسه. وذلك عبر ترويج ثقافة الترويع والفزع من ركوب الطائرات والقطارات، كما الخوف على المراهقين من تركهم في عهدة قراصنة الإنترنت. وهنا، لا أريد الاسترسال أكثر في عرض أسباب جنوح الإنسان المعاصر إلى تدمير نفسه، انتقاماً من وجوده في عالم غير مرضٍ. خصوصاً إذا ما كان هدف الحياة، حسبما ذهبت إليه بعض الفلسفات المعاصرة، ليس الامتلاء بالأجوبة، إنّما تحقيق الذات. هذا يعني أنَّ ثمة شعوراً، لا بد من أنه ارتقى عند الانتحاريين إلى مستوى اليقين التام، أن هذه الحياة لا تستحق أن تُعاش، مادامت لم توفّر سبل تحقيق ذواتهم المقهورة أمام طغيان مُعَوْلَم، يمتد وينتشر بلا مسوغات قيمية مُقْنِعة، ولا حتى مقنَّعة بالوجه الأيديولوجي الذي من شأنه أن يخفف من غلو سيادة مبدأ القوة والعنف في تعامل البشر بعضهم مع بعض.

ذلك أن شفافية الأنظمة الليبرالية في الغرب، أفقدتها شيئاً من مسوغات ممارساتها الإمبريالية، حتى بات من المتعذر على الشعوب الفقيرة أن تستكين وترضخ لهيمنة الطرف القوي، فقط لأنه أقوى، بعدما فقدت الحجّة

الاستشراقية القائمة كانت على أساس الشعور بالتفوق الناجم عن الاختلاف العرقي، والقومي، والديني، شيئاً من زخمها في زمن العولمة.

فالقوة تستدر قوّة أعتى، والعنف المنظَّم أو المُقَونَن، يستدر عنفاً إرهابياً متفلتاً مِنْ عقال كل القوانين والأعراف المدنية السائدة، مادامت المواجهة تستدعي تقابلاً ضدياً بين الأنا والآخر، لا في نمط العيش والسلوك والتشريع فحسب، إنما في كل ما من شأنه إبراز وجه مروع لضعف الضعيف أمام جبروت القوي.

## العولمة وفلتان الكوابح القيمية

ثمة قطيعة حضارية فظيعة نشهدها اليوم نتيجة التحولات التكنولوجية التي راكمت أرباحاً هائلة، لتتوسع الهوة أكثر بين الطبقات الاجتماعية في داخل المراكز الصناعية التي تعيش هي بالتالي في ما يشبه «غيتوات» منغلقة أمام البلدان الفقيرة التي صار على شعوبها أن تجترّ حسرتها ونقمتها، بعد أن وفرت لها شاشات الكومبيوتر والتلفاز صوراً، خلقت إدراكاً سلبياً لمثل تعايش كهذا، يستحيل أن يستمر الوضع فيه على ما هو عليه: غني يتنعّم بشبعه على مرأى من فقير يلوك جوعه. فالصورة هذه لهي مثال بليغ عن مآل التحولات العصرية التي جعلت مِن الوئام الحاصل في العصور المنصرمة، والتي كانت قائمة على التسليم بأن الفقر مشيئة إلهية. فالله هو من شاء للفقير أن يكون فقيراً. وقدَّره الله كوسيلة إنقاذ أو نجاة لطبقة الأغنياء عند دفعهم الصدقة والحسنة للمعوزين من بئس المصير في الآخرة. لقد تلاشى هذا الكابح، وتبدّد بفعل عشوائية التخالط الطبقي عندما كسرت فيه البرجوازية الصاعدة نطاق التموضع الطبقي القديم في أرستقراطية كانت متحدرة من جذور طبقية أصيلة. وهذا كان من شأنه، ألّا يثير حسد الفقراء، ولا نقمتهم

على قدر ولادة الأرستقراطي أرستقراطياً، والمُعدم مُعدماً. لذا، عندما يَتَحوَّل مَن كان فقيراً إلى غني بسرعة قياسية على مرأى من أبناء طبقته، سيؤدي هذا حتماً إلى تدافع وتزاحم، وتنابذ وتنافس، عبر سبل مشروعة وغير مشروعة، بغية التحوّل الذي أرست مبادئه طموحات الطبقة البرجوازية في الأنظمة الليبرالية. فمع ما لهذه الأنظمة من فضل في إعطاء فرصة للمواطن كي يختار الحياة التي يريدها بملء إرادته، فاتحةً المنغلقات الطبقية على ما يتيح للفقير بأن يصبح غنياً، وفق ضوابط قانون وضعي، إلّا أنه لا تتوافر فيه فاعلية الإيمان الميتافيزيقي نفسه الذي كان يضبط إيقاع التعايش السلمي بين طبقة الفلاحين والمزارعين من جهة، والطبقة الأرستقراطية من جهة ثانية. كما لم تلحظ خبث الكمون البنيوي لتمركز رأس المال، وتمظهره على شكل اقتصاد سوق، عابر للقوانين والأوطان ومُهَمِّشاً لفئات واسعة من المواطنين الخاضعين لقوانين الدولة المدنية.

ومن المعروف أن عدالة الأنظمة الراهنة، اقتصرت على فتح المجال أمام كل مواطن كي يحقق الغاية التي يبتغيها. لكنها لم تقدر في الوقت عينه على ضبط وتنظيم التضارب والتعارض بين غايات فردانية، نحت بمعظمها إلى هيمنة رأس المال وسلطته في ترسيم مجالات السياسة وحدود الثقافة ومساحة الإعلام.

فالكوابح القيمية التي كانت قد أحاقت الطبقة الأرستقراطية باستقرار وأمان، أمداً طويلاً، انتفت اليوم لمصلحة عدالة دولة مدنية، لم توفر للمواطن شعوراً بالإنصاف إياه عندما أعطته فرصة معطوبة ومفخخة بسبق التنابذ والتنافس. وهذا ما دفع الجميع إلى المكابدة في هذا الخضم الجحيمي، كي يخرجوا من حال العوز، إلى ما يجعلهم متحكمين وأصحاب نفوذ.

من هنا، يمكن القول إننا نعيش اليوم في حمى التنابذ والتنافس، وتحت وطأة التقاتل والإلغاء، حيث يسعى كل فرد للحصول والوصول إلى ما يطمح إليه الفرد الآخر، وهكذا دواليك. وعليه، فإنّ الاستكانة القدرية للإيمان الذي كان قائماً في الحالة الأرستقراطية، تحوّل إلى طموحات عملانية للجميع إلى الحصول على كل شيء... من دون روادع كافية من قوانين يجري اختراقها من قبل أصحاب النفوذ بالقوة نفسها التي تطبق على الضعفاء والفقراء .

فأمام مشهد مجحف من هذا النوع، يغدو من الطبيعي أن نشهد ارتـداداً إلى رومنسية الدين وعدالته الموعودة، في ظل هذا التناتش السوقي الذي اصطفى حفنة قليلة من الرأسماليين، ونبذ السواد الأعظم وهمّشهم إلى درجة، قد نفهم معها استغاثة جيش من المنبوذين والمعدمين لمعنى وجودهم، عبر قتل أنفسهم ومن خلال تفخيخ أجسادهم بمتفجرات انتحارية.

ما هو دور الفلسفة هنا؟ أو الأحرى ما قيمة الفلسفة في مثل هذه الحالة؟

ففي ظل الحديث المتنامي عن أفول الفلسفة، والأدق اضمحلال دورها وتأثيرها اليوم، مع ما نشهده من تقدم عملاني للعلوم التطبيقية الآخذة في الاطّراد والاتساع إلى درجة، باتت تحتل الحيِّز المعرفي الذي كان يشغل الفلسفة، تبرز الحاجة إلى استشرافاتها بقوّة أكبر، بما هي سعي إلى الاطمئنان والأمان اللذين وسما هواجس جيل الإنترنت والتكنولوجيا الرقمية، في عصر ازدادت فيه النقمة والحسرة بسبب مفاعيل التطور التقني الذي أمّن للفقراء والمعدمين معرفة مجانية بأسباب فقرهم، مِنْ دون أن يوفّر لهم سبل الخروج من أحوال بؤسهم، بغير التمرّد على واقع حياتهم وإطاحة الكوابح الأخلاقية التي كانت تردع المؤمنين فيما مضى عن الدخول في خضم تكديس الثروة كهدف أوحد.

إن مقارنة حال الانفتاح المعرفي اليوم، وإباحة تناوله من قبل الجميع بصورة شبه مجانية، مع ما كانت تتبعه الكنيسة فيما مضى، أي حينما حُصِرت معرفة سرّ الكلمة، فقط برجال الاكليروس باعتبارها لغزاً إلهياً يجب ألا ُيتاح لجمهور المؤمنين، نفهم شيئاً من مشكلة الفلتان المسعور لجماهير، لم تعد تؤمن بالأقدار الميتافيزيقية التي كانت تتصالح فيها النخبة مع العامة على أرض واحدة.

والسؤال: ماذا تفيد الفلسفة إذاً، في مثل هذه الأحوال، التي بات فيها الإقرار باستحالة الوصول إلى معرفة يقينية في ما خص الأسئلة الميتافيزيقية، حصيلة بديهية، لا تحتاج إلى برهان، ولا تحتاج إلى استفاضة في شرح ما لا داعيَ إلى شرحه في زمن الانهماكات التكنولوجية عند أجيال، صارت تنظر إلى الأسئلة الفلسفية بنوع من السخرية والاستهزاء، يشبه تهكمهم بما كان يمتطيه أجدادهم يوم كانوا يتنقلون ويتواصلون على الجمال والبغال؟!

## الرهان على التكنولوجيا في اكتشاف اللغز

ثمّة جنوح راديكالي، استبدّ بأحوال التفكير، وقد أمعن في التنكر لهواجس الماضي، بمؤدى استلابه إنجازات تكنولوجيا عصرية، استولدت بدورها أوهاماً جديدة، لم تقف عند حدّ الرهان على ما ستحققه التكنولوجيا على أرض الواقع. فهذا توقُّع طبيعي لسياقات التطور المطّرد في العقل العلمي. أمّا أن يصل الانبهار بالمنجزات العلمية إلى مستوى الرهان على نتائجها في اكتشاف العلة الأولى، كما لو أن برامج الاستكشافات الفضائية لوكالة (الناسا - Nasa) مثلاً، ستفضي إلى التقاط اللغز المختبئ في غياهب السماء، فمن شأن هذا أن ينصِّب اعتقاداً كابحاً، يوازي فعله اليوم، فعل إيمان الشعوب القديمة بإله الشمس، وإله الرعد والبرق... الخ. حتى وإن لم يُقَلْ

هذا صراحة. فكل من صارت قيمة يومياته مرتهنة بمعنى استعماله (للواتس أب والفايس بوك)، يضمر في داخله إيماناً خادعاً بإله التكنولوجيا لحل مشكلات الزمن الماضي، والزمن الآتي على السواء.

فالفلسفة هنا لا تُعين غلاة المتحمسين لإله التكنولوجيا على التخفيف من غلو إيمانهم بوهم إمبريالي، يُخضِع العقول، ويُملي عليها تسليماً من النوع الذي يخلع عن الإنسان سمة التفكر والاختيار، لحظة تدجينه باعتقادات، تؤول إلى إعادة قولبته بقالب سلبي، يرضخ فيه إنسان اليوم لما أخضع المؤمنين للتسليم بقدر انسياقهم وراء مشيئة إلهية عليا، هي الحاكمة والمتحكمة في إرادة البشر ومصيرهم. ورغم ذلك، لنا أن نثمِّن الدور الإيجابي للإيمان الديني في تخديره الإنسان مِنَ الألم الناجم عن القناعة بعدم امتلائه المعرفي. ولعل العيش بلا أوهام، يحيل الإنسان إلى كائن بائس ومتألم، ما لم يتشبَّع بمعتقدات تسليمية من النوع الذي يخدِّر العقول ويريحها من همّ البحث عما لا جدوى منه ولا طائل.

وهنا، تبرز بوضوح مشكلة إنسان «الإنترنت» عندما تسرب إلى وعيه شك في إيمان القدماء، ممّا زعزع تماسك الحكاية الدينية وتناسقها الهشّ، أمام الصعود المتنامي لهيمنة أيديولوجيا التكنولوجيا التي أزاحت الهيمنة الدينية، مِنْ دون أنْ تُقدِّم البديل الوظائفي نفسه الذي كان يشفي النفوس ويهدّئ مِنْ روع المؤمنين حيال تسلط رجال الإقطاع والإكليروس، عندما كانت لديهم قناعة راسخة، بأنهم ولدوا على ما قدَّر الله لهم أن يكونوا عبيداً لأسياد، وجاهلين بالذي لا يعرف سرّه إلا الله، وما عليهم إلّا طاعة وكلائه المنتجبين.

إن اهتزاز الحكاية الدينية بضغط من نمط الحياة العصرية، قد خلق شكاً ريبياً حيال الميتافيزيقيات الفلسفية برمتها، باعتبارها تنتمي إلى النوع الديني

نفسه. حتى صرنا نألف وجود مفارقات طريفة لا يحكمها منطق عقلاني على الإطلاق، في مظهر فتاة عصرية مثلاً، تعمد إلى أن تتستر بحجاب فوق رأسها، لكي تبرز مفاتن جسدها بجينز ضيق، أو تنورة قصيرة. وهذا تهجين في المظهر الديني، فرضه المقتضى الظرفي لدخول المرأة في سوق العمل، وأملاه ثبات مقدرتها على منافسة الرجل في مجالات عدة. لكن أن يتحوّل التستُّر إلى إغواء مقصود، فهذا من شأنه أن يشوِّس الغاية من الاحتجاب أصلاً. يقابل هذا التحول في الزي الإسلامي، تماثل في اعتقاد ديني مشوش ومتذبذب على نحو يبعث على الاستغراب من وجود شخص مؤمن بالله، يعاني مصاباً وجودياً، لا يلمّ أو يصيب إلّا المشككين في وجود الله أصلاً. ومغزى هذا نستوضحه من طرفة صديق مؤمن، سألته مرةً، عن سبب غيابه عن السمع مدّة شهر، فأجابني بالقول: «إنني منزوٍ في إحدى الغرف لأتعرّف إلى شاشة اسمها الله، سبحانه ما أعظم شأنه، حيث يلزمني وقت لأتعرف إلى أزراره». قالها هكذا صراحة، وبلا مواربة. إنَّ التكنولوجيا الرقمية هي إله العصر. رغم أنه كان لا يفقه من فلسفة نيتشه، ولا يعلم بأنه هو من دعا للانحياز إلى إله عصري جديد، بديل عن إله الميتافيزيقيات، بعد أن مات من جراء شيخوخته البنيوية.

لقد فقدت الحجّة الدينية الكثير من بريقها اليوم، ليس بسبب انتفاء الحاجة إلى ميتافيزيقياها، بل إن الحاجة إلى ميتافيزيقياها هي التي أمدت ضعف المنطق الديني بأسباب استمراره حياً إلى يومنا هذا، رغم ضحالة التماسك في الحكاية الدينية القائمة على التسليم بما لم يعد يُقنِع العقل العلمي، الذي أثبت مقدرة فائقة على حلّ وتفكيك الكثير من الألغاز التي كانت تقع في نطاق العقل الغيبي وأحكامه القدرية. وهذا ما أدّى لا إلى الوقوع في الشرك، إنما إلى لغط الاستسلام لمشيئة إله جديد، يفتقد المواصفات التي كان يكفل الله

من خلالها طمأنة النفوس الحائرة في الدنيا... وطمأنتها لما ستصير إليه بعد موتها في الآخرة...

أهمية الفلسفة اليوم تفوق إذاً، ما كانت عليه أهميتها بالأمس، بفعل ما نشهده من تفريخ استطرادي لمشكلات يومية، تتصل بالعلاقة الجدلية المتوترة بين الكينونة الاجتماعية للإنسان المتحرك من جهة، وإملاءات التطور التقني الجامد من جهة ثانية، ولأنّ وظيفة الفلسفة لم تعد محصورة في نطاق البحث الميتافيزيقي، بعد أن تخطّت هذه المعضلة، ولم تنكرها، حينما التَفت على عجزها عن الإجابة عن السؤال الميتافيزيقي، حول البداية والنهاية، وذلك عبر التساؤل عن علّة تلهّف الإنسان المحدود على إيجاد أجوبة غير محدودة. حيث بات على الفلسفة في يومنا هذا أن تعمل على المواءمة الصعبة في كل لحظة بين المشكلات الناجمة عن الفروقات البنيوية، نتيجة اختلاف كينونة الإنسان عن طبيعة العلم. وذلك عبر إجراء مصالحات لإعادة اللحمة المتوازنة بين الشرط الإنساني للعيش، والمقتضى العلمي للنظر في هذا الوجود. وإذا كان صحيحاً ما ذهب إليه براتراند رسل أنه «ليس هناك من ينبوع للحكمة تنهل منه الفلسفة ولا ينهل منه العلم... ولكن السمة الأساسية للفلسفة التي تجعل منها دراسة مميزة عن العلم إنما هي النقد»[1]. فهذا يعني أنه باتت للفلسفة وظيفة ملحّة أكثر مِنْ أي وقت مضى، بعد أن صرنا نعيش في زمنٍ، تفاقمت فيه الأزمات وتكاثرت بطريقة تستوجب تأملاً متمعناً في المفاعيل والمضاعفات الناجمة عن اصطدام المعرفة التجريبية، بالمعرفة القبلية للمكتسبات الاجتماعية الموروثة؛ بعدما أدَّت الفلسفة التي كان يُنسب مصدرها إلى الحكمة، والتي حلّقت طويلاً في سماء الفضيلة وواجب الوجود، والعلّة الأولى، ما عليها من

---

(١) براتراند رسل، مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين، دمشق ٢٠١٦، ص ١٦٠.

وظيفة، تتصل بالمقتضى الظرفي لوعيٍ كان يحتاج نوعه إلى اجتراح حلول ميتافيزيقية لمشكلة وعي الإنسان ببعض القضايا الوضعية.

أما في عصر الثورة التكنولوجية، فنجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام معضلات جديدة في غرابتها، لا تقدر العلوم التطبيقية على حلّها لأنها تؤثر في وعي الإنسان لنفسه، ككائن اجتماعي، يتوق إلى استعمال التكنولوجيا كأداة منفصلة عنه، متناسياً أنها تتصل بالوجه الذي يحيله إلى كائن منفعل بوجودها، وليس فاعلاً فيها. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن ثمّة أسبقية منهجية للفلسفة على العلم، مع أن كليهما يغترف من المعرفة الحدسية حقائقه المزعومة، حتى وإن كانت تجريبية العلم لا تتماشى مع تأملية الفلسفة وشموليتها للمعنى الكلي. وهنا لا نريد أن نتوغل بعيداً في القول بأن نسبية هيراقليطس موجودة قبل نسبية أينشتاين، مادامت جدلية ماركس ونسبيته حاضرة، قبل أن يترجمها هذا العبقري الفذّ إلى معادلات رياضية وفيزيائية، غيّرت مِن وجه الحضارة. لكن المسار المنهجي لتطور الفلسفة هو أيضاً قد خطّ أو رسم منعرجاً مهماً لمسار العلوم التطبيقية التي حذت حذو الفلسفة في الالتفاف على أمراض مستعصية كانت، كالملاريا والإيدز والسلّ وغيرها، هذا لمّا تعذّر علاجها وجهاً لوجه. فمثلما التفّت الفلسفة المعاصرة على السؤال الميتافيزيقي، عبر التساؤل عن علّة تفكرنا على هذا النحو العقيم، عازية منحى التفكير إلى ظروف العيش في واقع، إن تغير يتبدل فحوى السؤال نفسه. أيضاً وأيضاً التف العلم أثناء مواجهته للأمراض المستعصية، حاذياً حذو الفلسفة في إجراءاته الطبية الآيلة إلى تمكين المريض من التعايش مع علّة مرضه الكامن في جرثومة الملاريا وفيروس الإيدز، مثلاً. فحال الفلسفة مع الميتافيزيقيا كحال الإنسان مع مرضى الملاريا، كلاهما يستعصيان على الحلول الراديكالية. لذا اقتضى الالتفاف عليها...!

## مرتجيات الفلسفة إزاء تحصيلات العلوم

لن تتعافى الفلسفة مِنْ علّة الميتافيزيقيا، مثلما لن يُشفى مريض الملاريا من جرثومتها، والسمة المشتركة بين كلا العلّتين، هي الكمون. فما أن يضعف جسم المريض حتى تستفيق جرثومة المرض لتتمكن منه بقوة استفاقة الميتافيزيقيا في تفكير الضعفاء وعديمي الحيلة، ممن لا تتوافر أمامهم سبل الانكباب على الملذات، أو الانهماك بمشاغل الحياة.

ولأن الإنسان كائن ضعيف وضيق الأفق أمام الاتساع الرهيب واللامحدود للحقيقة، سيبقى المرء محتاجاً دوماً إلى الميتافيزيقيا كملاذ يلجأ إليه لحظة يدب فيه الوهن. إنها لمصاب قدري، لا مناص منه. فالميتافيزيقيا موجودة وستبقى كذلك مادمنا موجودين. وبهذا المعنى، لا نوافق على الدور المتواضع للفلسفة الذي يقتصر، برأي راسل، على «تقليلها من خطر الزلل، حتى إنها قد تجعل الخشية من الوقوع في الزلل في بعض الحالات ضئيل. بحيث يمكن إغفالها عملياً. وليس بمستطاع الفلسفة أن تفعل أكثر من هذا في دنيا لا بد من أن يحصل فيها الخطأ»[١].

إن التقليل من أهمية الفلسفة في عصرنا هذا، لا يعود إلى ضمور دورها فحسب، وإنما لانبهار العامة بالاستكشافات العلمية واستلابها بمنجزات التكنولوجيا إلى درجة تحول فيه النظر إلى الفلسفة، نظراً في ماضي أفلاطون وسقراط ليس إلّا. ولأنّ حصاد العلم هو في المتناول، بطريقة عينية ومادية، في حين أن للفلسفة رجاء التوصل إلى ما قد تُستَكشَف حقيقته، في حال قمنا بهذه الخطوة، أو اتبعنا هذا النهج، نجد عزوفاً عن الحماسة لمردود الفلسفة، ليس لأنها تُعنى بما هو استراتيجي وطويل الأمد، إنما لأنها تحتاج إلى تبصُّر

(١) براتراند رسل، مشكلات الفلسفة...، مصدر سابق، ص ١٦٢.

وتصبُّر ليسا من صفات العامة المنحطّة في تعين المعايير كلها. فالجماهير لا تَصْلُح في تحديد قيمة الفلسفة، وقيمة السياسة، أو الثقافة. لهذا نجد الجماهير تعاني مما تستجلبه من ويلات لنفسها، وتشتكي من إجحاف الزعيم الذي تعيد تنصيبه هي بنفسها قائداً على مصالحها، وتتذمر من ثقافة الاستهلاك في الوقت الذي تنكبّ فيه على الاستهلاك، وتزدري تحليق الفلسفة في فضاء مترفع عن الواقع في الوقت الذي ضاقت ذرعاً بالواقع؛ وتروم إلى الاطمئنان إلى ما بعد الموت... في الوقت الذي تنشغل في ما قبله...، وذلك بحثاً عن سبل العيش الرغيد والحياة الفضلى.

إن المشكلة هنا، لا تعود إلى مفارقة هذا التطلب الجشع الذي تتعذر فيه مواءمة الحصول على ما في السماء... وما على الأرض...، عمّا قبل الموت... وما بعده... ولا إلى فداحة اختزال كلا الأمرين في تصور كلّي شامل، ترجمته سرديات أيديولوجية كبرى، اختُبِرَت نتائجهما الكارثية على سبل العيش والتفكير أيضاً، إنما إلى مفاعيل التحزب الفلسفي، تَعَصُّباً لأيديولوجيات اختبرت مساوئها، وإلى نتائج إخفاق الإيمان الفلسفي بتصورات كلية، حيث نجد ردّة انفعالية عن كل التراث الفلسفي المرتبط بسيمياء الكلمة ومعناها المرتبط بما لا يمكن تعيينه في كبسة زرّ الكومبيوتر الذي صار رمزاً للإيمان المطلق بالعلم ونتائجه المادية، على شاكلة إيمان القدماء بتصورات أفلاطون الميتافيزيقية.

إن هذا العزوف عن الفلسفة الذي شهدنا طلائعه تُتَرجم عبر الانكباب على كل ما هو علمي، يمثِّل جنوحاً متصلاً بواحد من منعطفات التحول التاريخي (الطفرة النوعية) لمسار فلسفي جديد، ارتسمت معالمه من خلال عملية التفاعل مع الواقع وليس بالتجرّد منه. ذلك أن النتائج غير المستحبة التي نجمت في ما مضى عن التأمل في ما وراء الطبيعة، أدّت إلى تعليق الرهان

على ما قد ينتجه العلم من حلول، إن زودتنا بشيء، فهي لن تزودنا بأكثر من إلهاءات عن الأزمة الوجودية المتمثلة بعجزنا عن الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية إياها التي ما برحت تهيمن على الوعي الإنساني الآيل إلى تحويل وجهة انهماكاته وانغماساته، ليس إلّا. ذلك أن معنى الفلسفة، بما هي تفكّر في علّة الوجود وتأمّل في أسبابه، تبدلّت هنا لتغدو محتبسة في السؤال عما يمكن أن يفتتحه العلم من آفاق معرفية ما زالت مغلقة، لكنها مأمولة، نظراً إلى الرهان الكبير الذي شحن الإنسان المعاصر بكل أسباب التعامي أو التغاضي عن محدودية العلم في ما يتصل بالمجال الميتافيزيقي للفلسفة. مع أن واقع الحال يُبيِّن الوضعية البائسة اليوم، لإنسان لا يُحسد على وقوعه فريسة مفارقة هذه الملهاة التراجيدية. فلا هو قادر على التراجع عما بات يغمر كيانه من نمط حياة استهلاكية محكومة بتكنولوجيا الترفيه، ولا هو راضٍ في الوقت عينه عن هذا المنحى الأحادي الذي يلوك فيه يوميات، لن تعوضه عن مرارة الإخفاق التاريخي للفلسفة في الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقية. وعليه، تنبري قيمة الفلسفة وأهميتها في مجال آخر مختلف عما عهدناه في مزاعمها السابقة، أقلّه، وفي أضعف الإيمان، في تمرين العقل على مشاكسة المعارف التقليدية، أو التي ستغدو كذلك، حالما تستتب في الوعي العمومي وتستقر كحقائق بديهية.

فالقول إن دور الفلسفة وقيمتها ضمرا وتقلصا نتيجة تنامي الوعي العلمي، فيه إجحاف بحق كلا الفلسفة والعلم. وذلك نظراً إلى التعويل المنبهر على نتائج العلوم التي افتتحت حقولاً محدودة بحدود العقل التجريبي، من ناحية، وأيضاً بسبب الانفعال بإخفاقات الفلسفة على النحو الذي يستخلص منه غلو المؤمنين بها في تحميلها ما لا طاقة لها على حمله، من ناحية ثانية.

هذا بالمعنى الـذي رمى فيه البعض إلى تحميلها مسؤولية تامة عن وجود

ديكتاتوريات وأنظمة شمولية، وسمت القرن العشرين بسمات الحلم الثوري في الخلاص الكلِّي، على شاكلة التنظير الماركسي لشيوعية، استولدت أنظمتها كارثة تجميد، ومن ثم تعليب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية في نطاق محدود بحدود رغبة القيمين عليها مِنْ أجل تحقيق خلاص، تخلّص هو فعلاً من دينامية الفعل والتفاعل الجدلي للماركسية نفسها. وقد غاب عن هذا البعض أن ينظر إلى مغزى سخرية ماركس من الفلسفة نفسها، حينما عاب عليها (ماركس) في «بؤس الفلسفة» جنوحها التاريخي إلى التأمل والتفسير، في حين أن المطلوب هو العمل والتغيير، لا بل يمكن القول، إن تجريم الفلسفة ههنا، ليس في محله. فالتجربة المأثومة لاشتراكية السوفيات، قد استولدت بمؤدى التنكر للفلسفة، بما هي فعل نقد وتمرد وتجاوز؛ وبذلك، نأت الفلسفة بنفسها إذاً، عن المنحى العملاني لتحقيق حلم الإنسان بالخلاص الذي راود أفلاطون كرؤية، وترجمه ماركس في مشروع، لتحتفظ الفلسفة بحقها التاريخي في التأمّل والتفكّر في علّة أيِّ تجربة إنسانية.

وفي هذا السياق، نعترف هنا بالانحياز إلى صف الفلسفة ضد التهم التي ساقتها النزعة «العلمانوية»، حيال اللاجدوى من كل تفكير تأملي، يأمل بالحصول على ما لا يتحصّل بالتأمّل، بل بالانخراط في ترميم وتفكيك جزئيات مجدية للأشياء. ففي مقابل انهماك الفلسفة في التفكير الشمولي في عموميات استراتيجية-وجودية، لا طائل فيها، انبرت العلوم التطبيقية، كما لو أنّ جدواها تمثّل ردّاً بديلاً عن اللاجدوى، أو الأحرى عن عقم الفلسفة. «فالطلاق المزعوم بين العلوم والفلسفة يظهر كخدعة اخترعتها النزعة العلماوية للقرن التاسع عشر، وتلاعبت بها النزعة التقنوية للقرن العشرين لصالح حكم التقنوقراط»[1].

---

(١) دومينيك لوكور، فيم تفيد الفلسفة إذن، ترجمة محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١، ص ١٠.

ويمكن لنا هنا أن نتجنَّب الادعاء القائل بأننا عالِمون بما سيؤول إليه التطور التقني في القريب العاجل، مادمنا صرنا نعيش وقع أسبقية المستجدات العلمية على تأملات الفلسفة، هذه التي ما لبثت أنْ وجدت نفسها متأخرة عن قطار العلم الذي يدعو إلى التفكير في مفاعيل اكتشاف...، يتلوه اكتشاف آخر...، من هنا، نفهم الصمت الذي كان يتوخاه فيلسوف التفكيكية جاك ديريدا في المقابلات التلفزيونية، تعبيراً عن الحاجة إلى تأمل الفلسفة في خفايا سؤال ساذج، قد يطرحه المُضيف على ضيف تلفزيوني، تُقاس أهميته الإعلامية في عصر التكنولوجيا، بمدى قدرته على التنصل من الموضوعات المحرجة، عبر إكثاره من الثرثرة الكلامية التي دأب فيها مثقفو الإطلالات التلفزيونية في يومنا هذا.

فالسرعة التي وسمت التطور التكنولوجي بوتيرة إضاءات لحظوية، لا تتفق أبداً مع بطء التأمل الفلسفي وتأنّيه بالتمعن في المردود الإستراتيجي لاختراعٍ ينتمي إلى نطاق علم جديد، آخذ في الاطِّراد على نحوٍ، لا تمكن مجاراة مخلّفاته خطوة خطوة، إنما تمكن مقاربته من خلال تتبع منحاه الإستراتيجي، عبر فكر فلسفي لا يني يذكرنا، أقلّه، بالسؤال عن معنى وجودنا في هذا العالم!! وإذا ما استغرقنا في الذاتية، نضم صوتنا إلى صوت عالم الفيزياء «ماكس بلانك» الذي قال في إحدى مقالاته الصحفية: «العلم تقدم، ليس لأن تجارب الفيزياء ونظرياتها أصبحت صحيحة، إنما لأن الأجيال السابقة تقاعدت». كذلك لم تعد أسئلة الفلسفة الإغريقية مناسبة، ليس لأن جديد الفلسفة أصحّ مِنْ سابقه وأكثر صوابية من القديم، وإنّما لأن سقراط وأفلاطون، وديكارت وكانط، لم يفقهوا، أو لم يتعلموا كبس أزرار الكومبيوتر.

فالسؤال عما يخبئه لنا المستقبل إذاً، لا يتعلق بإخفاقات الفلسفة ونجاح العلم نفسيهما وبالعكس، إنما يتعلق بمبدأ التعاقب الجدلي الذي استولد

مجالات جديدة لجيل مختلف، لم يعد يربطه بعصر الفيزيائي (بلانك) إلّا التاريخ، وبعض الاحترام للتراث، ما يجعل من سؤال (بلانك) عن المآلات المستجدة للأجيال الصاعدة، مجرد تعجيز أو مكابرة، ليست في محلها، كمَنْ يسأل ديكارت عمّا يمكن أنْ يواجه الإنسان في الألفية الثالثة. فالإخفاق هنا لا يعود إذاً إلى عجز الفلسفة بذاتها عن الإجابة، إنما لعدم التطابق أو الملاءمة، أو الأحرى، لعدم أهلية طرح مثل هذا السؤال على شخص لا تتوافر عنده شروط الإجابة عن تلك المرحلة بالذات.

## ضرورة الفلسفة اليوم

تنتمي الفلسفة إذاً، ولا تتكوَّن خارج السياق العام لتمرحل التاريخ. فهي تنبع من ظروف واقع ما، تختلف مشكلاته، وتحدياته من عصر إلى عصر. وهنا تكمن أهمية الفلسفة في أنها تحاكي ما في السماء، كما تعبِّر عن حاجة الإنسان إلى العيش المطمئن في واقع عصر بعينه. فتجذّرها يشكل مكمن قوتها، ويعكس بالتالي ضعف حجة أصحاب النظرة الأيديولوجية، الذين ينظرون إليها نظرة كائن ضعيف، إلى إله متجبر، كما لو أنها خارج الزمان والمكان، تولد وتنمو وتشيخ، بهذا المعنى لا يصحّ تطبيق مبدأ الصيرورة وقياسه على أيٍّ فلسفة متعالية عن كينونة البشر، هؤلاء الخاضعين لتبدلات خسيسة إزاء تجوهر الفلسفة هناك، بعيداً في فضاء متسامٍ عن أحوالنا الهابطة. فانطلاقاً من هذا التعريف الغيبي لمفهوم الفلسفة، نكون قد أقحمنا أنفسنا بشكل مطّرد، في متاهة الإبهام، إلى أنْ أصبحنا مقطوعي الصلة مع الواقع. في حين أن الفلسفة كما سبق وذكرنا، لا تعدو أن تكون رحلة بحث عن الحقيقة التائهة دوماً، حيث في هذا المسعى المعرفي بالذات، يتحدَّد معنى الإنسان وقيمته إزاء الوجود. من هنا بات على الإنسان المعاصر، وبفضل مكتوب الفلسفة، أن يتواضع

كثيراً حيال ادعاءاته المعرفية بهذا الوجود، بعد أنْ كشف لنا تاريخ الفلسفة سرّ جهلنا بالحقيقة الميتافيزيقية المتوخاة؛ وبذلك، كلما فُتِحَت أبواب المعرفة على مجال جديد، شرّعت نوافذ الشكّ في المعرفة نفسها. لذا، صدق راسل عندما قال: «إن الفلسفة إنما تدرس ليس من أجل أيِّ أجوبة محدودة بما تثير من أسئلة. ذلك لأنه لا توجد عادة مثل هذه الأجوبة المحدودة التي يمكن التحقّق من صدقها، لكن من أجل تلك المشكلات نفسها، لأن هذه الأسئلة توسِّع من تصورنا لما هو ممكن، وتغني الخيال الفكري فينا وهي تنقص من الادعاء الخاوي باليقين الذي يحول بين العقل وبين التأمل والتدبّر»[1].

فلنتخذها إذاً، كتمرين، للحؤول دون تكليس العقل وتجميده في حقيقة نهائية كابحة للفهم ومعرقلة لتفاعل الوعي مع أيّ مستجد معرفي، خصوصاً وأننا نعيش اليوم حالة طمس فكري، وعيٍّ ذهني، بسبب انبهارنا الفاقع بنتائج العلوم التطبيقية التي أحالت كل ما عداها إلى هذيانات نظرية-تأملية، لا تفيد اختراعاً، ولا تثري اكتشافاً. فثمة حيّز متبق للفلسفة لن تسرقه منها لا العلوم الإنسانية، ولا العلوم التطبيقية، يمثله السؤال عما بعد الآن... وما بعد الهنا...!! بعدما أمسى إنسان اليوم في حضرة أساليب تكنولوجية، جعلته يمسك بزمام العالم في كلتا يديه، حتى صار باستطاعته أن يتصل بأي كائن على هذه الأرض، وأن يَحْصَل على أيِّ معلومة يريدها بكبسة زرّ أو زرّين. ولما كانت قاعدة قانون الطبيعة تقول: كلما حصلنا على شيء، نخسر في المقابل أشياءً أخرى، تنبري الفلسفة بهمة وحماسة لتدبر حلاً، يوازن بين ما حصلنا عليه.... وما خسرناه... وذلك درءاً لخطر الشطط نحو يقينيات، يعاني بسببها الإنسان المعاصر نوبات حزن وكآبة وحسرة على ما لن يصل إليه، أو

---

(١) براتراند رسل، مشكلات الفلسفة...، مصدر سابق، ص ١٧١.

على ما لن يحصل عليه، ليس بسبب طمعه أو جشعه فحسب، إنما بسبب توقه السرمدي إلى اطمئنان، لم توفره تكنولوجيا العلوم، تلك التي عُلِّقَت عليها آمال ميتافيزيقية، حجمها بحجم الخيبة التي صارت تعتصر من الإنسان ألماً مضاعفاً. وذلك بسبب تبدد الأمال عند أول منعطف اختبار، كشف له وهم امتلائه بظن، ليس يقيناً، ولا هو بالصورة التي اعتقده فيه.

لعل البشرية تعيش اليوم أسوأ حالات شططها العقائدي-الأيديولوجي. وهذا ما يستدعي تدخل الفلسفة بقوّة أكبر عمّا كانت الحاجة إليها سابقاً. إن سقوط جدار برلين وتداعي معانيه على أحلام المتأملين باشتراكية ماركس، كما أن إماتة نيتشه لله في أفئدة المتدينين المتأملين بالخلاص في عالم الآخرة، حلّ محله يأسٌ قاتل من جرّاء فراغ، لم تملأه إلهاءات التكنولوجيا، ولم يبدّده هذا الجنوح الإيماني الجديد إلى النظريات العلمية التي تعالج جزئيات تقنية، لن تشفي غليل إنسان متعطّش إلى الحصول على ما هو أبعد من الإمساك بالعالم الذي، لمّا صار في قبضته، أصابه ملل، واستفزَّه توق للوصول إلى ما هو أبعد من العالم بكثير...! والبُعد ذاك، يمثّل حيّز تحدٍّ للفلسفة، التي لا يمكن أن تستكين، مادامت تحفِّز على تجاوز الراهن، والتفكير في ما هو أبعد من الآن... وهنا...، كما أنها تحثّ على التمعُّن في المضاعفات التي تُستَولد في اللحظة، وبحسب (دومينيك لوكور): «فها نحن قد دخلنا في إحدى هذه الفترات النادرة في التاريخ التي يمكننا فيها أن نتفلسف (لأنه يجب علينا ذلك). إن لحظة الغليان الفلسفي الكبرى نادرة جداً، فلقد كان ينبغي دوماً للفكر أن يصطدم بحائط ما»[1].

(١) دومينيك لوكور، فيم تفيد الفلسفة إذن...، مصدر سابق، ص ٣٩.

إن الحاجة إلى الفلسفة اليوم، أقوى بما لا يقاس على الحاجة إليها يوم كانت تظلّل فكر المؤدلجين بخلاص اشتراكي، أو عدل نازي أو...، أو... الخ، نحتاج إلى مطرقة الفلسفة كي نفتح كوّة ضرورية في الجدار الصلد لطلسم التكنولوجيا المُطْبِقَة على العقول والمهيمنة على التفكير بطريقة آسرة. فرواج المقولات التي تنعى المكتوب الفلسفي، يعود إلى علّة الاستلاب بعلماوية التكنولوجيا؛ وهذا يشكل استفزازاً حميداً كي تستفيق الفلسفة من كبوتها الاعتيادية، مع كل استتاب عقائدي في يقينيات تستفزّ الفلسفة على التّدخل، لتعكر صفوها بأسئلة واستفسارات، مِنَ النوع الذي نحتاج إلى طرحه اليوم، عن المعنى الوجودي لطفرة تكنولوجية، طمرت التفكير وأعمته عن النظر في قيمة الإنسان والجدوى من وجوده!

## التكنولوجيا والفلسفة بين النصّ الرقمي والكتابة التأملية

إن الانبهار الذي بات يحكم اليوم حديث المستلبين بإنجازات التكنولوجيا الرقمية، باعتبارها قادرة على اجتراح معجزات رهيبة، في حال استمرت تتطور تصاعدياً على نحو ما يفوق أي توقع، هو بمثابة إقرار صريح بإمكانية التعرف إلى ما هو في مصاف الإله عند غير المتدينين. أما المؤمنون فيجهدون لابتكار توليفة سحرية، تبقي الله بمنأى، أو الأحرى، بعيداً عما سيصل إليه العلم. وذلك لئلّا يُصاب سرّ إيمانهم بخطب المعرفة التي تعكر صفاء التصورات التأملية البحتة، وتلوِّث نقاء النظريات التي صنعت لله هالة مطلقة.

وفي كل الأحوال، يُستشف من هذا الأمر تعويل ميتافيزيقي على إنجازات التكنولوجيا، بما قد يستثير دهشة الفلسفة، ليس مِن مجاهل المستقبل... ولا

من خفايا الآتي... إنما من تضمينات منغلق عقائدي جديد، يتماثل وقع تأثيره مع الفلسفات التبشيرية والأنساق الفكرية التي كانت تدعي إمساكها بناصية الحقيقة الكلية. فالتبدل الحاصل في المنحى المعرفي هنا، لا يقتصر على المحتوى. فالشكل تبدّل هو أيضاً بالتوازي مع المضمون، ولاسيما بعد أن اكتشفت البنيوية تواشج المضمون مع أسلوب التعبير إلى حدٍّ لا ينفصم فيه الشقّان، حتى وإن بدا النص الذي بشّر بالفلسفات العقائدية مغايراً في شكله عن النص الذي قال بأفولها.

لا نتحدث هنا عن النص الفلسفي الذي ينطوي على دلالات جمّة، ولا نقصد الخطاب الذي كان يشير إلى أحكام قطعية، إنما نبتغي من كل ذلك أن نتتبع مآلات الفلسفة في ما ترمي إليه من أهداف استراتيجية - كونية، تتغير تبعاً لتغير المسار الحضاري في واقعٍ، بات فيه النص الرقمي اليوم، يحتل صدارة التعبير، حيث أزيح النص الورقي عن المتن، بعدما أدّت من خلاله الفلسفة، فيما مضى، غرضها الذي كانت تتصل فيه غايتها الأيديولوجية بأسلوب الكتابة اليدوية، أو الأحرى، بأسلوب الكتابة النسقية على أوراق بيضاء، تضمر بذاتها معنًى نوستالجياً في أحلامٍ، ترتجي خلاصاً كلياً بما يتّسق مع مرامي اليوتوبيا الفلسفية الواعدة بتحقيق هذا الغرض الكوني. نقصد هنا، أنّ الإدراكات المتأثرة حكماً بأسلوب التعبير، جعلتنا نفهم اختلاف معنى التعبير نفسه. فالحب مثلاً كلمة أخّاذة، يختلف معناها ووقع تأثيرها على قارئ رسالة يدوية ورقية، عن معناها، هي نفسها، من على شاشة الكومبيوتر. ليس لأن ثمّة جهداً مقدراً في تحضير قلم وورقة، ولا في التمعن والتأمل الذي يجب خطه على صفحة بيضاء، ولا لأن هذا كله يعبِّر عن اهتمام خاص ومتأنٍّ بالمرسل إليه فحسب، بل لما تنطوي عليه تلك المدلولات من تقدير، يَستَفزّ الإدراك على

تحميل معنًى وقيمة خاصة في كتابة الرسالة، ومن ثم إيصالها، أو لِما تتضمنه من مشاعر وأحاسيس، بتنا نفتقدها اليوم مع سهولة إيصال رسالة إلكترونية، تعكس سرعتها سرعة تبدل المشاعر حيال الموضوعات الوجدانية.

ما نريد قوله هنا، إن الأحلام الرومنسية ونوستالجيا الفلسفات العقائدية، تتصل بأسلوب التعبير عنها في رسالة ورقية، تنطوي على مدلولات سيميائية، أبلغ من المعنى المُصرَّح عنه في أيٍّ رسالة إلكترونية، تعكس بدورها المنحى البراغماتي السريع للمنافع المتوخاة، حيث لا تلبث أن تُشبع صاحبها، وتستنفد إمكانية استمراره على ما يبقيه هو نفسه، بين لحظة وأخرى. وفي هذا السياق، لسنا بصدد تقييم ما إذا كانت سعادتنا في حالة النوستالجيا أفضل، ولا ما إذا كنا نتوجّه نحو حياة أسهل بالمقياس الحركي لبذل جهد جسماني. فهذه بداهة لا تقبل الشك ولا النقاش، على الرغم ممّا يترتب على هذا النمط من الاسترخاء التقني في عصرنا هذا من مفاعيل مُضرَّة بصحة الإنسان الذي يعمد إلى التعويض عن كسله، عبر ممارسة رياضات، يبتغي منها استعادة شيء من حيوية بدنه. فهذه على أهميتها لا نحتسبها من ضمن خسارة أفدح، وذلك لفقدان المرء أمانه وانتماؤه وغبطة امتلائه بأحاسيس، ستتبدَّد حالما يتعرف المرء إلى محدوديته، إزاء لا محدودية هذا العالم الذي أصبح في المتناول بكبسة زرٍّ واحدة. وفي هذا السياق، سأعترف «أنا» بحالة الإحباط الشديدة التي أصابت روحي، حالما خرجت من قوقعة عالمي المحدود بحدود بيوت ضيعتي، أشخاصها وأراضيها، فانتابني شعور بالخوف والرهبة، كما الخيبة من القيمة التي كنت قد حسبتها لنفسي، قبل أن أُعاين وأشاهد هذا الاتساع المخيف للعالم، الذي زرت بعضاً من عواصمه الكوزموبوليتية، مثل باريس، وستوكهولم... و... الخ. بهدف التعرّف إليه، وإذ بي أعود عارفاً بعيّ حالي وعجزي عن امتلاك الشيء الذي كان يشغل حيّزاً من أحلامي. أتكلم عن

العولمة[1] كنتيجة، وليس سبباً للتكنولوجيا التي فتحت أمامنا آفاقاً واسعة للتعرّف إلى ما صرنا نعاني معرفته، ليس لأنه سيئ، بل لأن رفاهنا ورخاءنا التقني اليوم، لم يستطيعا تعويضنا خسارة رخائنا الروحي الذي كان يغذّي أحلاماً، ليست العبرة في ما إذا كانت واهمة أو لا. ففي مطلق الأحوال، تبقى هي أجمل من المتحقق. فعلها أبلغ وتأثيرها أمتع.

وهنا، لست بصدد إصدار أحكام على العولمة، مادامت العودة وإعادة النظر بما أنجزناه ضرب من المستحيل. فالأمور سائرة على قدم وساق، بغض النظر عن رأي، نبتغي فيه التحذير من سيئات استعمال تكنولوجيا مفيدة في المبدأ. أي إنّ مساندتنا للتطور التكنولوجي، تمثِّل وجهاً آخر لمناهضتنا مفاعيله التي شيّأت الإنسان وصيّرته سلعة، تقاس أهميته بمقدار الفائدة المادية من وجوده في هذا العالم.

## انبثاق معنى مختلف في عالم جديد

لعلنا نعيش صبيحة انبثاق عالم جديد، مختلف عن عالم الأجداد، كما يقول (ميشال سار) الذي رأى بأننا «نعيش مرحلة مماثلة لعصر النهضة التي شهدت ولادة الطباعة وعهد الكتاب. وهي فترة لا تُقارن مع ذلك، لأنه في الوقت نفسه الذي تتغير فيه هذه التقنيات، يتحول الجسد، وتتغير الولادة،

---

(١) يجدر بنا التذكير، بأن العولمة في مقصودنا، ليست سبباً لتطور الغرب الحديث، ولا هي نتيجة لتخلف العالم الثالث،إنما هي مؤدى طبيعي لصيرورة الحضارة الإنسانية في التاريخ الذي تنقلت خلاله مراكز القوى وتبدلت، إلى درجة تسمح بألا نُقرن العولمة بسبب واحد أوحد، مثلما يجب ألّا ينطلي علينا تبديها في المظهر السياسي الذي يوظّفها، كما لو أنها سبب لجبروت القوة الأميركية المهيمنة من جراء الهالة التي يُضفيها الضعفاء على الأقوياء.

ويتغير الموت، والألم والشفاء، والمهن، والفضاء، والسكن، ووجود الإنسان في العالم»[1].

يقصد هنا (ميشال سار) بالتحول، تغيير المعنى في كل ما كنّا نستشعر وجوده المتحقق حيال وجودنا المرتبط بظروف واقع ما، يتحدد به مستوى الإدراك ومآل التفكير في الموت والولادة، والألم والشفاء... الخ.

إن إدراك الإنسان المعاصر لفكرة الموت مثلاً، التي صار لها وقعٌ مغاير عن الاحتفاء المأتمي الذي كان يشبع نفوس الأجداد بشيء من علّة وجودهم في واقع مختلف، كان إيقاعه بطيئاً وكانت إلهاءاته أقل، ما جعل من التحسُّر على فقدان قريب أو عزيز، انشغالاً موجباً لملء الفراغ، ولمحاكاة زمن أطول من زمن إنسان اليوم الذي بات في حضرة تقنيات وهموم، أزاحت عن كاهله عبئاً، لتستحضر في المقابل، أعباء جديدة، انبثقت بدورها من رحم واقع، يعجُّ بكل الأسباب التي أدّت إلى تقزيم وقت الحداد على موت عزيز، وإلى تقنين الابتهاج بولادة قريب، ليس لأنه لم يعد من متسع زمني كي يستغرق الإنسان العصري في التأمل الهادئ في معنى الموت والولادة، فحسب، إنما لأن إحساسه بهذه المنعطفات الوجودية تبدّل على النحو الذي أملاه التغير في وجوه الحياة العصرية، حتى وإن كان الموت مثلاً بمثابة انطفاء جسدي لحياة ستؤول حتماً إلى نهاية كل الكائنات الحيّة. فهذه حقيقة لا يرتقي إليها شك، ووجودها ليس مرتهناً بحيثيات واقع مختلف. المشكلة تكمن في أن التبدل حيال إدراك حقيقة الموت، هو ما يُحدِّد قيمة الموت ومعناه. وإذا ما صحّ القول بأن «الكلمة الأكثر تكراراً هي كلمة «الموت»، والصورة الممثّلة أكثر هي صورة الجثث. ومنذ سن الثانية عشرة، يقوم هؤلاء الكبار بإجبارهم على

---

(١) ميشال سار، الإصبع الصغيرة، ترجمة د. عبد الرحمن بو علي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، ٢٠١٢، ص ١٨-١٩.

رؤية أكثر من عشرين ألف جريمة»[1]. فهذا يعني، أن إدراكنا لماهية الحدث الجلل، بات يكتنز الصورة النمطية المفترضة لموتنا المؤجل، بعد أن صرنا نشاهد بالصوت والصورة، كيف يلفظ المرء أنفاسه ليتحول إلى جثة هامدة، قبل أن يمضي إلى مرقده الأخير. فالتكرار المشهدي سيخفِّف حتماً من وقع التأثير إلى درجة، تجعل المرء يتصالح مع مصيره المفجع، كجزء من كينونة وجوده.

## الكتابة الرقمية تمثُّل معرفي

نشهد اليوم تحوّلاً دراماتيكياً في كيفية تعامل الإنسان المعاصر مع قضايا وجودية، كانت تُبرِز فيما مضى، وجه حياته المتباطئة، والهادئة، والمتسقة مع قيمٍ مغايرة تماماً عمّا صار يسم حياة اليوم من سرعة تخابرنا مع أي شخص، وتواصلنا مع أي مكان في هذا العالم.

نقف إذاً، اليوم أمام منعطف جديد، فمثلما انبثق من ولادة طباعة الكتاب في عصر النهضة مآلات معرفية جديدة، قياساً بعهد ما قبلها، آثر (مونتين) في مرحلة الطباعة تلك «تفضيل رأس جيد الصنع على المعرفة المتراكمة. ذلك لأن هذا التراكم المجسَّد مسبقاً يسكن الكتاب فوق رفوف مكتبته»[2].

نتّجه إذاً، إلى اقتصاد جذري للذاكرة في كل مرة تستولد فيها أدوات تقنية جديدة، تتسع لحفظ معلومات تاريخية في كتبٍ، تجري الاستعاضة عنها اليوم، لتتحول إلى (CD). فبدلاً من أن نصرف جهدنا على تحفيظ ذاكرتنا بمعلومات كثيرة، ليس علينا إلّا أن نطلع على ما هو عالق في ذاكرة الكومبيوتر. وذلك

(١) ميشال سار، الإصبع الصغيرة...، مصدر سابق، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

لصناعة رأس جيدة، تجيد اصطفاء المفيد من هذا الكمّ الهائل للمعلومات المتراكمة. ومع توافر هذه التقنيات الحديثة، بات سبيل المعرفة أسهل بما لا يقاس مع ما كان الوضع عليه، قبل طباعة الكتاب... وبعده أيضاً... ولا سيما بعد أن صار محرك البحث يتكفل باستحضار عشرين ألف كتاب، خلال برهة من الوقت وصار بإمكان المرء أن يزور عشرين مكتبة في جلسة واحدة، من دون مشقّة التنقل، وبلا عناء التذكر.

وهنا، علينا أن نقر بخسارة شيء، أقلّه يتمثل في تمرين الذاكرة والجسد على الحركة الدائمة. لكن هذه الخسارة لا توزن مع مكسب الوقت الثمين، حيث كنا نحتاج إلى عشر حيوات، بأقل تقدير، للحصول على ما صار في متناول شخص، بإمكانه ألّا يبارح غرفته، ليتحصل على معلومات قيّمة عما يجري في أبعد نقطة من هذا العالم.

أضف إلى أن المعرفة فيما مضى، كانت محصورة بفئة قليلة، اتّسع نطاقها في عصر الإنترنت، ليصل إلى شرائح واسعة، صار بمستطاعها أن تنهل المعرفة، وبالتالي تعيد إنتاجها بما قد يُضاعِف من فُرص الإبداع الذي كان يقتصر فيما مضى، على نخبة من المتعلمين.

فسمة المرحلة الراهنة إذاً، تتمثَّل في اقتصاد الذاكرة، وفي إتاحة الفرصة أمام أكبر عدد ممكن من الأشخاص، للحصول على أوسع معرفة متاحة مجاناً. كما أن المسافة الزمنية ضاقت، والمساحة المكانية تقلصت إلى درجة يمكن معها القول بأننا بتنا نعيش اليوم في عالم مختلف عن عالم الأجداد، الذي كان فيه للزمان وللمكان قيمة ومعنى مغاير في مذاقه، كالذي حكم هواجس القدماء حيال نظرتهم إلى ذواتهم وموقفهم من الآخر.

إن التحوّل في طريقة استقبال المعرفة وفي أسلوب تفريغها، لا يتحصل بمنأى عن الذات التي تتفاعل مع الأثر التقني جدلياً، فكيف إذا صحّ أن «استخدام الإنترنت وقراءة الرسائل وكتابتها بالإصبع واستخدام الويكيبيديا، أو الفيسبوك لا تثير الخلايا العصبية نفسها، ولا المناطق القشرية مثل استخدام الكتاب، أو اللوح أو الدفتر»[١].

فالمسألة تبعث بكل تأكيد على التفكير في مؤدى اختلاف التفاعل القيمي مع الكلمة المكتوبة على ورقة بيضاء صماء، عن التفاعل مع الكلمة نفسها على شاشة الكومبيوتر. فالاختلاف لا يمكن حصره بالأداة التي تكفلت بإيصال معنى، على أنها وعاء لمضمون ما، مادامت الورقة تحمل في ثناياها معاني مضمرة، تنطوي على تاريخ صناعة الكتابة كلها.

إذاً، يحمل الكومبيوتر بذاته معاني، لا تقتصر على المكتوب فوق شاشته، بل يتعداه إلى ما يستشرف منه القارئ احتمال توقع، فتح مجال استعادة دينية من نوع جديد، استعاض فيها (دان سبيرير) عن الله بفكرة الكومبيوتر عندما قال: «لا يوجد أي عمل ذهني يمكن للدماغ القيام به، إلّا وهو في متناول إمكانيات الحاسوب. على الأقل هذا هو الاقتناع الذي يحرك المعرفيين العالميين (...) ومهما كانت فجاجته حتى هذا اليوم، فهذا الموديل قابل للتحسن اللامتناهي»[٢].

فمن شأن تنصيب إله جديد إسمه الكومبيوتر، أن يعيد كرّة التحزُّب الأيديولوجي الأعمى لهذه الفكرة التي تعوِّل على حلول لامتناهية، من خلال

---

(١) ميشال سار، الإصبع الصغيرة...، مصدر سابق، ص ١١.

(٢) جاك دريدا- اليزابيت رودينيسكو، ماذا عن غد، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق ٢٠٠٨، ص ١١١.

هذا الشيء الذي تنطوي مقدرته المستقبلية على معجزات خارقة، أين منها إحياء الله للموتى وهي رميم...!!

إلا أن هذا يؤكد لنا بما لا يقبل الشك أبداً، توق الإنسان السرمدي إلى خلاص ميتافيزيقي، يعيد بثّ الروح فيه، يعوّل عليه، كلما لاح أمامه بصيص أمل، ومع كل افتتاح فضاء معرفي جديد. وهذا ناجم عن رغبة متأصلة في كينونة الإنسان لخلاص ميتافيزيقي، في كل مرّة يجد فرصة، كالتي أعادت إحياءه التكنولوجيا بثوب عصري. وهو على شاكلة ما أحيته الثورة الكوبرنيكية في تعويلها على العقل لحل المشكلات الكلية.

## محدودية الاحتساب التقني إزاء لامحدودية الإنسان

لا نتكلم عن إمكانات الحاسوب في تسهيل الأداء الوظيفي للبشر، ولا في تسريع العمليات التواصلية فيما بينهم، إنما نقصد إمكانية احتساب الحيِّز المغلق في وجدان الإنسان الذي تُستَعصى كينونته الوجودية على الاحتساب في معادلة رقمية، تبقى هي مهما تكاثرت وتشعبت محكومة في نطاق جبرية ميكانيكية، تعمل ضمن دائرة احتمالات الحاسوب نفسه، متناسين وفقاً لجاك ديريدا «وجود نقطة يصل فيها الحساب إلى حدِّه: اللعبة إمكانية اللعب داخل الحواسيب. ومن طرف آخر، فما نسميه العاطفة، أي ارتباط الحي بالآخر، والارتباط مع النفس كما مع الآخر، تظل تعريفاً من الأمور المتعذَّر احتسابها، لأنها شيء ما غريب عن كل حساب آلي»[1].

وهنا تكمن المعضلة، أي في استعصاء احتساب العاطفة بكمية وحجم، طالما تتسم هي بفرادة خاصة، شبيهة بفرادة بصمة الإبهام. ولأنه لا يمكن قياس مقدار التفاعل والانفعال بالأثر الناجم عن أحداث حياتنا على

---

(١) جاك ديريدا -اليزابيت رودينيسكو، ماذا عن غد...، مصدر سابق، ص ١١٢.

شخصيتنا، ولأنه يتعذر تفكيك الشيء المخفي في طيات اللاشعور عند كل شخص يحيا أوقات حياته إزاء لغة، أي إزاء ما تلقاه وهو طفل، سيبقى الإنسان عصياً على الترميز في رقم مدموغ على أزرار حاسوب باستطاعته احتساب البشر من وجهة إحصائية-عددية، إلّا أنه سُيخفِق حتماً في تحديد كينونتنا العاطفية المتشكلة من علاقة الإنسان بذاته وبالآخر، بما لا يمكن تحديد مقدار وقع الحدث أو الانفعال، ولا حجم تأثيره في لا وعيه. فالحب، والكره، والشفقة والإحسان، والنفور، والرغبة، والانتقام، والرحمة، إنّما هي صفات لا يمكن اختزالها بكلمة تدلّ على معنى مجرد عن وضعية صاحبها، حتى وإن اتُّفق على الماهية العامة لهذه الصفات. إلا أنها تبقى حبيسة الظرف التاريخي الخاص بكل فرد، يعيش في عصر له حيثياته التي تجعلنا نفهم معها اختلاف معنى الشفقة في المجتمع الإغريقي القديم، عن معناها هي نفسها في مجتمع التكنولوجيا الآن. فالعلائق الوجودية لهذه الصفات لا تسمح بترجمتها هكذا، كما لو أنها مِن خارج نطاق الظرف التاريخي للإنسان.

لذا يمكن القول بأن عاطفة الحب، ليست مجردة عن وضعية كل فرد يسعى إلى تحقيق ذاته، انطلاقاً من إحساسه بفرادة نفسه ما يجعل عملية الاحتساب الذاتي للفرد عصية على البرامج العمومية للكومبيوتر، مهما بلغت حذاقتها. فهذا محال مادمنا متفقين على أن اللاشعور عند هذا الشخص، مغاير تماماً عن اللاشعور عند ذاك الشخص. وبالتالي، لا تُقاس عاطفة هذا الإنسان بالميزان الذي يزن عاطفة إنسان آخر، ليبقى السعي إلى تحليل الحيِّز العمومي للجماعات، كما للمراحل التاريخية، سعياً حميداً، ومسوغاً معرفياً، من شأنه أن يؤكد عجزنا عن التقاط ناصية الحقيقة الكلية للإنسان القديم، وللإنسان المعاصر على السواء.

والجدير ذكره هنا، أن لاكتشاف مبدأ اللاشعور في الدراسات الفلسفية

المعاصرة، وقعاً زلزالياً على مستقرات الإدراك القائمة مرةً على تنزيهات النفس في عالم الفضيلة السقراطية، أو عالم المثل الأفلاطونية، ومرةً أخرى على عقل فعّال مفارق للمادة عند الفارابي، وابن سينا، و... و... الخ، وفي المرّة التي اكتُشف فيها خطب المعرفة، التي اضطلعت مع ديكارت في التعبير عن ادعاءات عقلٍ إطلاقي، واعٍ بنفسه وبموضوعه، استبين حيزٌ معرفيٌ راسخٌ في حقل جديد، اسمه اللاوعي أو اللاشعور. وفي هذا السياق، حتى وإن كنا لا نميل إلى جعل اللاشعور مرتكزاً نظرياً للإدراك بكونه مفتوحاً على ما لا تمكن السيطرة عليه أبداً، إلا أنه، ولسبب مرتبط بكنه الوعي الإنساني وبتوقه الميتافيزيقي الدائم، لعب اللاشعور دوراً محورياً في دحض ادعاءات الأيديولوجيات السالفة، ليحل محلها، كبديل يروم إطلاق سبل المعرفة مِن براثن الأيديولوجيات السابقة، وليؤسس عن غير قصد، أيديولوجيا جديدة اسمها «اللاشعور».

حتى أن مقصد قولنا بالدراسات الفلسفية المعاصرة، وليس بالفلسفات المعاصرة، ناجم عن حذرٍ مفرط لدينا من ادعاءات العقل الإطلاقي، الذي وسم نفسه باسم فلاسفة كثر، بنوا مرتكزاتهم المعرفية على ما هو مكتمل. لذا، نجد كل من أتى بعدهم، متوجِّساً من انتحال لقب فيلسوف ومتحمسًا لانتحال صفة مفكِّر، لأنه مهجوس بالابتعاد عن التفلسف، وحَذِر من أن ينحو منحى الفلاسفة، بعد أن قوّض اللاشعور مبدأ الاكتمال في أيِّ منظومة معرفية. وفي هذا الصدد، لا نوجّه اتّهاماً، ولا نفتري على فلاسفة الريبة (ماركس-نيتشه- فرويد) إذا ما استرسلنا في تأويل مكتوبهم، باعتباره ينطوي على مدلولات مباشرة وغير مباشرة، تشي بالارتكاز على اللاشعور في بناء ترسانة منظومتهم المفاهيمية. ولا عجب إذا ما وجدنا أن أعتى المناهضين للحداثة الفلسفية هم مِن صُنف المقوضين لمدماك العقل في حل المسائل الإشكالية، وهم فلاسفة

مصابون بحساسية مفرطة، بعد أن فُطِر قلبهم، وانكسرت عاطفتهم بسبب ما كابدوه من عذابات في طفولتهم، أو أثناء مراهقتهم، إلى درجة، يمكن معها تفسير الصلة العضوية بين (انتظام ـ discipline) الحياة اليومية لكانط، وإيمانه بحسابات العقل النظري والعملي. كما علاقة الإحباط العاطفي الخاص لشوبنهور بيأسه الشعوري وشؤمه، وأيضاً، بين انكسارات نيتشه الاجتماعية والعاطفية، وسخطه على كل تبويب عقلي، صنَّف الإنسان بموجبه في خانة أرفع من الكائنات الأخرى. وفي هذا الصدد، لا نريد أن نتوغل أكثر مما ذهب إليه «مونتين» في سؤاله عن الفائدة من وجود العقل، إذا «كنا معظم الأحيان كائنات هستيرية مجنونة فظّة مهتاجة وفي مقابل ذلك تبدو الحيوانات، وفي كثير من الجوانب، نماذج للصحة والفضيلة. وهذا واقع بائس كان من واجب الفلسفة تبيانه، ولكنها نادراً ما قامت بذلك»[1].

## تعذّر احتساب اللاشعور عبر التكنولوجيا

يقترن اللاشعور إذاً، باللاأدرية، فإذا كنت أشعر بشيء، فهذا لا يعني أنني أُحيط إحاطة كاملة بالذي أدري به، إذ إن ثمة كوامن متربِّصة تتحكم فيّ وفي الذي يبدو أمامي على نحوٍ يعبِّر أكثر عن خفايا اللاشعور هذا، المتمظهر أمامي بصورة ما أشعر به. إنه بمثابة الصندوق الأسود لطائرة مفقودة، أو قُلْ إنّه كلمة السرّ لفانوس سحري. ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ اللاشعور محشو بكل الأحداث التي تعرضنا لها، وبكل الأوهام التي اختلقناها لأنفسنا عن أنفسنا، كي نتدبر أحوال حياتنا التي تخضع لخضم من الاستهدافات والانفعالات المعقدة،

(١) آلان دو بوتون، عزاءات الفلسفة، ترجمة يزن الحاج، دار التنوير، بيروت ٢٠١٦، ص ١٥٠.

والمتشابكة، والمتعددة على نحوٍ، لا يمكن إحصاء كمها، ولا تحديد مقدار تأثيرها في شخص ما، تختمر في دواخله أحداث وأفعال وتأثيرات جمّة بطريقة تحدِّد فرادة تميّزه من أي شخص آخر.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، أيمكن لحاسوب في العالم، مهما بلغت درجة تطوره في المستقبل البعيد، أن يحتسب ما لا نعرفه عن أنفسنا البتّة إلّا كإشارات محتملة ورموز مفترضة في ذاك الحيّز الموجود بقوة جهلنا لماهيته؟!!!

فإذا كان النفي هنا بديهياً، يجب علينا أن نعترف بأنّ المجال سيبقى مفتوحاً، ولن يُغلق أمام مسعى الفلسفة الدائم لاختراق الموانع المحرّمة، ولدحض المزاعم المؤدلجة كالتي ذهبت إلى حدّ تأليه التكنولوجيا، كما التبشير لحلولها بالمعنيين:(حلَّ به، أي مَثُلَ به. وحلاً له، أي أوجد له حلاً).

فعاطفة الحب مثلاً، كما كل الانفعالات السيكولوجية الأخرى، ستبقى خارج نطاق التحديدات العلمية الصرفة، لأنها تتسم بفرادة خاصة عند كل شخص، يعشق كما لا يعشق شخص آخر، لأن هذا ليس كذاك، إنْ بدافعيته وانفعاله، وإنْ بشغفه وبطء استجابته، إن باتزانه وجنوحه، وإنْ بكل ما من شأنه تبيان فرادة حالته الخاصة التي لا يمكن أن تُختَزل لتتحول إلى أنموذج مطابق لحالة أخرى؛ وبالتالي، يستحيل أن تتحول الأنا إلى معادلة رقمية، مهما شعَّبنا من تقديراتها، ومهما وسَّعنا من احتمالاتها. إذ تبقى (المعادلة) أضعف، والأصح أرك بكثير من أن تلمّ بتعقيدات منسوب الشعور واختلافات اللاشعور، في تعدّده وتنوّعه. وكما يقول جاك ديريدا: «إذا قام المذهب العلمي على التوسيع غير المشروع لحقل المعرفة العلمية، أو على إعطاء بعض النظريات العلمية نسقاً فلسفياً أو ميتافيزيقياً، لا يمت إليها بصلة، فهو

بذلك يجعل بدايته من حيث يتوقف العلم، وحيث يتم تصدير نظرية ما خارج نطاق صلاحيتها. إن المذهب العلمي يشوِّه أفضل ما يستحق الاحترام في العلم»[1].

ورغم اتفاق (ديريدا) ههنا مع (لاكان) وأمثاله من البنيويين في تقنينه، وبالتالي حذره من استعمال كلمة الحرية، أثناء رده على أصحاب المذهب العلمي، على اعتبار أن الإنسان يخضع في سلوكه ومواقفه، وأفعاله وانفعالاته لما يسمى باللاشعور، هذا الذي يتحكم في حريته واختيارته، بما لا يتفق مع التوق الإنساني إلى اختيار حريته بالمفهوم السارتري، مع أنه يعترف بها ديريدا كفائض تعقيد، قياساً بالوضعية التي تتحكّم في آلية محددة، إلّا أنّ ذلك لا يعني انحيازه إلى الجبرية الميكانيكية، حيث يُحاذر هو من استعمال هذه الكلمة، التي «غالباً ما تبدو لي [يقول ديريدا] مثقلة بفرضيات ميتافيزيقية تعطي للذات أو الوعي..، أي الذات المفكرة، استقلالاً مسوَّداً على النوازع الدفينة، على الحساب الرقمي، على الاقتصاد، على الآلية»[2].

فالحرية عند ديريدا ليست مجردة عن النوازع الدفينة للإنسان. هذه التي إذا اعترفنا بوجودها إزاء آليات محدَّدة، قد نبقيها على صلة بواقع العيش في بوتقة معينة. لكن إذا ما حورت لتصير توقاً إنسانياً مطلقاً، أي شيئاً مجرداً عن ظروف الآن والهنا...، فهذا يعني ببساطة، أننا أضفينا على اختيارات الذات طابعاً ميتافيزيقياً يتسق مع ميتافيزيقيا الذات المفكرة، لكونها قادرة على أن تجد حلّاً نهائياً للأزمات اللانهائية.

إن الاسترسال هنا قد لا يفيد إذا ما ابتعدنا عن جوهر القضية المتمثلة بتحوّل جذري، يُشبه الإعصار الذي أطاح عماراتنا الفكرية، ماسحاً الأرض

---

(١) جاك ديريدا ـ اليزابيت رودينيسكو، ماذا عن غد...، مصدر سابق، ص ٩٦.

(٢) جاك ديريدا ـ اليزبيت رودينيسكو، ماذا عن غد...، مصدر سابق، ص ٩٧.

وما عليها من خرضة عتيقة ورثناها من الماضي، ولم تعد تفيد الحاضر. فالتكنولوجيا فتحت المجال أمام تدشين إمكانات معرفية جديدة، مثلما كشفت في الوقت عينه كم أن الإنسان واهٍ، كقشة في مهبّ ريح عاتية، لمّا انجرف معها إلى حيث بات مأخوذاً ببريق أزرار الكومبيوتر، كطفل بهرته اللعبة، فأغشته عن نفسه، وأنسته ضعفه حيال متطلبات حياته. فبدلاً من أن توفِّر وسائل التواصل والاتصال هامشاً أوسع من حرية الاختيار، بعد أن صار باستطاعته أنْ يمسك العالم بكلتا يديه، نجده هو من يُمسَك به من قبل العالم، مكبَّلاً بترسانة قيود تكنولوجية، صيرته مرصوداً من خلال هاتفه الجوال، لحظة بلحظة، عدا الكاميرات الأمنية للمؤسسات المصرفية والشركات الاقتصادية التي باتت تلاحق تحركه في الساحات العامة وعلى الطرقات، وأيضاً، عبر الإنترنت، والفايسبوك و... الخ.

وكم أصبت بالدهشة عندما تعرفت في الآونة الأخيرة إلى أشخاصٍ هُدِّدوا بالطرد من وظائفهم إذا ما تمنعوا عن فتح هواتفهم الجوالة، أو إذا لم يطلعوا على رسائل بريدهم الإلكتروني ساعة بساعة. وهذا يعني أن الانتماء إلى العصرنة، بات بمثابة تكبيل للحريات إلى درجة، تجوز معها الرحمة على المراحل المنصرمة التي كان يمتلك فيها الإنسان مساحة للتأمل، تخوّله أن يتخيّل مكاناً أجمل من الذي يعيش فيه، وحلماً أصفى من ضوضاء واقعه المفعم بالتسابق، والتناتش، والإقصاء.

لقد خسر إنسان التكنولوجيا ذاك الحيّز الجميل الذي كان يتوق من خلاله للوصول إلى ما قد لا يصل إليه البتّة، عندما كان ينتشي غبطة، ورضىً ذاتياً عن إشباعات نفسية، افتقدها اليوم بعد أن صار يعيش ألماً وحسرة، حتى أنه أصيب باليأس والكآبة من انعدام المابعد...

فالمتحقق يستجدي دوماً ما بعده... ولا سيما بعد أن تأمّنت له حاجاته الضرورية، من مأكل وملبس ومشرب، فلم يعد الزواج ولا الإنجاب، ولا ممارسة الجنس يشكل تحدياً ولا هدفاً في حياته، ولم يتبق له إلا أن يتمثَّل بنجوم كرة القدم العالميين عند الذكور، وعلى شاكلتهم نجوم الفن والإعلام عند الإناث. فطموح النشء الجديد إلى النجومية العالمية، بات توقاً ضرورياً لنيل رضىً عن ذاتٍ متلهفة على هذا الشيء، بعدما اخترعت له الميديا حلماً متعذراً...، وممكناً... في الآن عينه!!! أي مقدراً حصوله لفردٍ من العموم، كبديل عن الأحلام التي كان يتماهى فيها الشباب بثورات واعدة، وأهداف سامية لها طابع إطلاقي، مرجأ دوماً...!

## تمثّلات المعنى بين الصورة والتجريد

إنّ آليات تحصيل المعرفة عبر وسائل تكنولوجية، بدّلت من وضعية الإنسان بطريقة راديكالية إلى درجة، لم يعد يقتصر الحديث فيها على استلاب حريته، بمؤدى هذا التطور التكنولوجي، ولا على تدجين ذوقه في إطار معلّب، بحيث بتنا أمام أنموذج وحيد يطمح أن تتمثل به الملايين من مشاهدي الميديا، هؤلاء الذين يشعرون بالنقص حيال أنفسم، ما لا تتوافر لهم نجومية، من شأنها أن تؤمن الرضى عن الذات. هذا قبل أن يتبدد الشعور المستهدف، إزاء ما لم يحصلوا عليه...، وما لن يحصلوا عليه أبداً...!

إن التغيير هنا يملي علينا متابعة الصلة بين الحركة والدماغ، بحسب ما صرّح به باحث في العلوم العصبية الإدراكية، (جان لوك فيري في جريدة لوموند - Le monde Fr) عن «مجال يسمّى الإدراك المتجسِّد، لا فكرة من غير إخراجها الجسدي، فالحركات تُساهم في تنظيم تمثلاتنا الفكرية

والدماغية مساهمة كبيرة. وهذه حال الكتابة اليدوية التي تساهم في تشكيل بُنى الإدراك. ولكن التكنولوجيا الحديثة تميل إلى تقليص الدور الجسدي أو الحسّي، وتزيد طابع الأنشطة المجردة»[١].

إن ما يترتّب على هذا التحوّل من إيجابيات على مستوى اقتصاد الذاكرة وتقنين الحركة الفيزيولوجية، تقابله سلبيات أكبر على مستوى التكاسل الجسدي وقطع الصلة بين فن ترسيم الكلمة اليدوية من جهة، وإدراكها الذهني من جهة أخرى. إلا أن ما أثاره (ميشال سار)، قد ذهب إلى أبعد من ذلك، عندما رأى أن التحول في المعرفة يتعدّى علاقة الإدراك الذهني بالحركة الجسمانية ليطاول المفهوم المجرد الذي فرضه المقتضى الكتابي في مرحلة، لم يُتح لها تعيين الجمال إلا بكلمات أو عبر مفهوم مجرد. فالتجريد إذاً، أملاه المقتضى الظرفي للكتابة اليدوية «فالفكرة المجردة ترتبط عند (ميشال سار) بالاقتصاد الكبير للفكر... إن التجريد يصنع الغطاء... ويمكن لمحرِّك البحث في بعض الأحيان أن يحل محل التجريد»[٢].

فالصورة باتت متوافرة اليوم، وأصبحت في متناول محرك البحث، حتى صار يمكن الاستغناء عن التجريدات التي فرضها غياب الصورة القادرة على أن تصف نفسها بصورة أدق من مجهودات شرحها النظري، وبصورة أسهل من تفسيرها عبر تمثيلات كلمة مجردة، على طول صفحات وصفحات.

نحن هنا إذاً، أمام طفو صور حسّية، تنقل إلينا المعرفة بطريقة أسهل وأسرع. مع أنّ (سار) تناسى أنَّ همّ الإنسان هو في مكان آخر، مختلف تماماً، رغم إقرارنا بأن منحى تفكيره بالمكان الآخر ذاك، سيتأثر بمآلات التحول

---

(١) نقلًا عن جريدة الحياة ٢٠١٤/١١/٢٦، ص ١٧، جان لوك فيري، أثر الكتابة بواسطة الكومبيوتر في الإدراك والتعلم.

(٢) ميشال سار، الإصبع الصغيرة...، مصدر سابق، ص ٣٩.

في أساليب المعرفة تلك، التي سمحت له بالحصول على معلومات طازجة، بسرعة وبسهولة أكبر، لتؤمِّن له إلهاءً جديداً، سيؤثِّر حتماً في منحى تفكيره في الذي كان يؤرقه فيما مضى. لكن هذا التحوّل الدراماتيكي في طريقة عيشه وفي منحى تفكيره، لم يُلغِ قط الحيِّز غير المطروق من آماله التواقة للامتلاء بما لن يمتلئ به أبداً.

لقد حفرت التكنولوجيا أمام الهمّ الوجودي للإنسان المعاصر مسرباً جديداً، لن يبدِّده تحول دراماتيكي إلى مسارٍ، يتَّجِه نحو انهماكات جديدة، لكنها تبقى تافهة قياساً على إحساس المرء بقزميته أمام هول الاتّساع المطلق للكون. فإذا كان نوع الاستلاب قائماً فيما مضى على أشكال بدائية، تتصل بعدم توافر الشيء المتاح أمام إنسان اليوم من تكنولوجيا عصرية، فالاستلاب الآن محكم من خلال توافر كل أسباب التقييد والحد من حريته. والأنكى من ذلك، أن تبدّي استلابه هو آتٍ من اختياراته المدجَّنة بفحوى البرامج التي تشيعها أجهزة الكومبيوتر، والتي تروجها أجهزة الإعلام تلك التي أطبقت على الأحاسيس والإدراكات بطريقة إمبريالية. حيث لم تعد تترك فسحة للأحلام في أن ترتحل على أجنحة خيال، كان يُمسك فيما مضى بناصية الكون. لقد أضافت التكنولوجيا إلى معرفتنا وعلّمتنا أسوأ درس، استخلصنا منه كم نحن لا نعرف، ولا نستطيع أن نعرف، فقوضت يقينياتنا، دون أن تُقدِّم لنا بدائل شافية عن هذه الخسارة الفادحة المتمثلة بالشيء الذي غمر حياة الأقدمين بجهل حميد واعتقادات مُثلى.

وبما أنَّنا نتحدث عن الخسارات الناجمة عن هذا التحوّل إلى عالم المعرفة الرقمية، لا بأس من أن نتذكر خسارة معنى النص المكتوب، لمصلحة دلالات باطنية أكثر أهمية؛ من حيث تذرُّر قصدية المعنى على عوامل وعناصر عدة، قد يلعب فيها الوعي الباطني، في لحظة ما، دوراً في تعيين معنىً، لا يعبر

هو التالي، إلّا عن لحظوية عابرة لزمن كاتب النص المقروء. وهذا يُشكِّل نقطة في بحر من الدلالات التي يمكن أن نستشف منها واقع حال قارئ النص، وعلّة فهمه الذي قد يأخذ منحًى تأويلياً، يؤدي فيه مزاجه الشخصي وحالته الشعورية، دوراً حاسماً في تعيين معنى مفتوح على دلالات مختلفة ومتنوعة. فعبارة (الطقس ماطرٌ) مثلاً، يُمكن أن تعني للذي يعيش حالة حب رومنسي، شيئاً مغايراً عمّن يجتر في وحدته ألماً من حب خائب. كما أنّ التفاحة الحمراء نفسها تُمثِّل للذي كدش عفنها أول مرة مِنْ غير انتباه، شيئاً مغايراً عن الذي تذوّقها بالفم من يد عشيقته وهما جالسان على حافة نهر دفّاق.

ربّ قائلٍ، إن لاكتشاف ما ينطوي عليه النص المكتوب أو المقروء من دلالات متنوعة ليس خسارة، إنما هو ثراء يُفيد المعنى، ولا يحط من أهميته. إلّا أن بيت القصيد هنا، تمثل في أن الخسارة ليست من تثمين هذا الاكتشاف العظيم في علم الدلالة. لكن أن يترافق فضح الأيديولوجيات اليوتوبية، وأن يتساوق كشف عورات المنظومات العقائدية تلك التي كان يتلطى في فيئها الإنسان المؤمن، مع تعرية ذاتَيْ القارئ والكاتب من المزاعم القصدية لغايتهما المعلنة، فهذا من شأنه أن يضفي على الحالة القائمة، إحباطاً مضاعفاً، بعد أن تمَّ تجريد الإنسان المعاصر من محوريته التي ظنَّ من خلالها أنَّه يمسك العالم بكلتا يديه، من غير أن يتوافر دليل يظهر العكس.

لقد أصبحنا نعيش اليوم إذاً، عراة من ذاك الوهم الذي بدَّده العلم، دون أن يقدِّم لنا غطاءً بديلاً، له الوظيفة نفسها، ودون أن يعطي لنا أكثر من وسائل اتصال وتواصل، أي أدوات تقنية جعلتنا نظن أنّنا نمسك من خلالها العالم بأيدينا. ولم ندرك بأن ما نمسكه ليس سوى كتلة فولاذية صمّاء، قيدتنا بكل الأسباب التي جعلتنا نظن واهمين أننا أحرار.

لهذا، دُرج على القول بـأن مرحلة ما بعد الحداثة، اقترنت بسوداوية

تعريات كثيرة، وانكشافات جمّة، زاخرة بدلالات متنوّعة، تمثّلت إحداها بتفكيكات جاك ديريدا الذي أجاب عن هذا السؤال الهاتفي من جريدة لوموند الفرنسية.

- «ألو... هل بإمكانك كتابة مقال حول اللغة لجريدة لوموند ديمونس؟

- أتسألونني هل أنا قادر على ذلك، وهذا محل شك، أم هل سأقبل القيام بذلك؟ في الحالة الأخيرة قد يتعلق الأمر بطلب أو دعوة، وهنا سيرتبط تأويلي للمسألة بنبرة السؤال، وبطبيعة علاقتنا على طرفي الخط الهاتفي وبآلاف المعطيات الأخرى. بإيجاز، سيتعلق الأمر بسياق لا يُعتبر لسانياً بصفة مباشرة، إنه نص أوسع، منفتح دائماً ولا يقتصر على الخطاب»[1].

فالمعطيات التي مَثُلَت في لحظة الاتصال، لا تقتصر على سبب بعينه. فنبرة الصوت وقوّته تؤثران حتماً، بقدر التأثير الكامن في ما إذا كان الصوت لامرأة أو لرجل. كما أسلوب المخاطبة، وفحوى الكلام، ومزاج المتلقي، وحالته النفسية، شبعه، عطشه، جوعه، وهذه قلّة من عوامل كثيرة عابرة في الآن... والهنا... من شأنها أن تساهم في قبول الطلب أو رفضه. ذلك أن تحرير أي نص من قصديته المحكمة قد أَماتَ المعنى وبَعْثَره في اتجاهات عدة، جعلت لكل منّا نصه الخاص، إلى أن صار الاحتكام إلى مرجعية ما، هو بمثابة هروب من الاعتراف بموت المرجعيات كلها.

إنّ تثمين هذا الاستنتاج الدلالي، يندرج في باب الفائدة المتوخاة مِن كشف الغطاء عمّا كنّا ظنناه صواباً، حيث لا خلاف على ثورية هذا الاكتشاف

---

(١) جاك ديريدا، فصول منتزعة، ترجمة عبد العزيز العيادي، وناجي العونلي، ومعز المديوني، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٥، ص ٣٤٧.

في العلوم الألسنية الدلالية، وقد لا نختلف أيضاً، على المفاعيل المُحبِطة لموت النصّ وموت الكاتب، وفي النهاية موت الإنسان الذي كان قد بنى معرفته على ظنون واعتقادات شتّى، لعبت دوراً حاسماً في كينونته الوجودية.

صحيح أن الإنسان المعاصر قد اكتشف تذرُّر النص وتشتّته على أكثر من معنى، لكنه فقَدَ، في مقابل ذلك، الحيّز الذي كان يتيح لمخيلته فيما مضى، أن ترتحل إلى حيثما تشاء... فلا يحدّها أنموذج صوري مِنْ على شاشة الكومبيوتر، ولا يقولبها مشهد نمطي يروّجه الإعلام والإعلان، حيث كان التّبحر الحرّ خارج نطاق تدجينات «الميديا العصرية، سمة القول الفلسفي. أما اليوم، فصرنا نسمع أصداء كلام ممجوج بالثرثرة الصحفية، وبنغمة الصوت، وبمجاراة الاعتبارات السوقية لمؤسسات الإعلام، و... و... وبكل ما يسعى إلى تعيين المتعين، والإشارة إلى ما هو ماثل أمام البصر، كأن نقول: الثلج أبيض، والتدخين مضر، بنبرة موسيقية رنانة، حتى إذا ما وجدت مؤسسة إعلامية من مصلحتها قلب الحقائق رأساً على عقب، لتبديل البداهات، واختلاق أحداث، فلديها جيش من العاملين على بثّ المغالطات، ليغدو الضحية جلاداً، والحمار عبقرياً، والعكس صحيح: «عندما يكون للمعايير التي تفرضها الميديا ثمن باهظ، فإن الانسحاب بصمت يبقى أحياناً الإجابة الأرسخ من الفلسفة»[1].

فلما أُسدِلت الستارة على المشهد المعرفي المنصرم نتيجة انبلاج فجر التكنولوجيا، ربحنا أشياء كثيرة، لا تقف عند حدّ إباحة الفلسفة وإتاحة تناولها من قبل الجميع، خصوصاً بعد أن تغيَّر اقتصاد المعلومة، وتحقّق شيء من المساواة الاجتماعية، حيث لم تعد المعرفة حكراً على فئة خاصة دون غيرها.

---

(١) جاك ديريدا، فصول منتزعة...، مصدر سابق، ص ٣٥٥.

فعلى الرغم من هذه الإنجازات الكبيرة، إلّا أنه نجم عن هذا العدل المذكور، ضرر أكيد، تمثّل بتنافس الكلّ للحصول على كل شيء، فانتفت على ضوء ذلك الروادع القيمية-الأخلاقية التي كانت تُقنِع الناس باللاإنصاف الطبقي والاجتماعي والثقافي كقدر محتوم، لتسود العالم فوضى، ويعمّ التحاسد والتنابذ والتناتش، كمؤدى طبيعي تلقائي لانكسار حدّ الطموح بين فئات المجتمع كافة. فإذا كان الآخر ليس أفضل مني، ولا يتصف بخصال خلقية تخوله أن يشغل منصباً أعلى مني، فلا ضير أن أستعمل كل السبل المتاحة، المشروعة وغير المشروعة للتغلب عليه وإزاحته من أمامي.

لقد مثّل هذا الأمر عنواناً حضارياً لثقافة ما بعد الحداثة، حيث أن إيجابية توفير الجهود وتقنينها اليوم بسبب ثورة التكنولوجيا، لا توازي ما فقدناه في المقابل من فضاء واسع للحريات التي كانت تُحلِّق خارج نطاق المقتضى الظرفي للميديا وهيمنتها، أو الأحرى، طمسها للبصر والبصيرة. حيث نفهم في هذا السياق، كيف باتت الفلسفة اليوم محكومة بمقتضى مجاراة الهيمنة الإعلامية إلى درجة، صرنا نسمع معها أصواتاً طفيلية، تنادي في واقعيتها الجديدة بالالتحاق بركب الإعلام والميديا. وذلك بغية إنتاج فلسفة سوقية تراعي الغاية من استضافة إعلامية محكومة باعتبارات تسويق مستحضرات التجميل، كما الترويج لحملة حزب انتهازي...، الخ.

وقد تناسى «ماركوس غابرييل» ما قد تخسره الفلسفة من مسوغات تأملها في الشيء الذي لا يسمح به المقتضى الإعلامي أو الإعلاني للتلفاز. لهذا نفهم المفعول الرجعي لتنديد ديريدا بفيلسوف الشاشة الصغيرة، لأن هذا الجهاز التقني لا يسمح بالصمت ولا بتحميل الكلام مدلولاً سيميائياً صعباً على العامة، وعصياً على وعي جمهور المشاهدين. إن عدم الملاءمة أيضاً، بسبب عدم استطاعة الفيلسوف أن يستغرق في تأملاته، ولا يسمح له بالصمت

في الإعلام، مع أن الصمت يعبِّر عن لحظة تماهي الفيلسوف مع المعنى الباطني لقوله، بغض النظر عن وعي السامع أو القارئ له، بينما المقتضى الإعلامي يشترط تبسيط الكلام إلى الدرجة التي يتحول فيها القول الفلسفي إلى ثرثرة إعلامية، ليس إلا.

## متطلبات السوق: الوفرة وندرة القيمة

السوق إذاً، فالسوق، ومن ثم السوق. هكذا هي ذائقة الجماهير، أصبحت مدجَّنة عبر ترسانة من الإعلانات المصوبة على إحساس الكائن إلى درجة بات على من يعشق فتاة سمينة في زمن الموضة الرائجة لعارضات أزياء نحيلات، أن يبرِّر العيب الجسماني لحبيبته، عبر إبرازه كم تتسم بروح مرحة، أو كيف تتمتع بحسّ الفكاهة، أو بسرعة البديهة، كما لو أن الجمال المُطلق تجسَّد في ما تفرضه شاشات التلفزة من معايير نمطية، تتصف بإلغاء الذائقة الفردية، وتسعى إلى محو الاستقلالية الذاتية في اختيار الجمال الذي يُحاكي المترسب في قعر الشعور واللاشعور، حيال امرأة جميلة، أو مشهد فاتن.

هكذا تدعونا بعض الأصوات النشاز في الفلسفة إلى التواضع كثيراً، لئلا تبقى الفلسفة فوق... أعلى من واقعٍ، علينا مجاراته مادمنا موجودين فيه، ولا نقوى على تغييره. فإذا كان الواقع موجوداً، بغض النظر عن رأينا فيه، يجب ألّا نسعى للتأثير في صيرورته واقعاً أفضل. وذلك كي لا نقع في ما وقع فيه العقائديون وأصحاب الأيديولوجيات الشمولية عندما أسقطوا تصورهم لما هو عادل على واقع لا يتناسب مع أي تصور ذهني جاهز ومكتمل في منظومة قيمية، سينتج منها دمار كارثي، كالذي ما زلنا نعاني آثار فاشيته وشيوعيته حتى يومنا هذا. وقد غاب عن أصحاب هذا الرأي «السديد» وأخصهم (ماركوس غابرييل) بأن توجّسه المفرط من أي تأثير في مسار الواقع، ناجم عن مفاعيل

مشاهداته، أو معاناته من سيئات الأنظمة الشمولية. فكان موقفه السلبي نزولاً عند متطلبات الحياة أو العيش في هذا العالم، ناجماً عن تفسيره لمعنى الحياة، باعتباره هو الحياة نفسها. وهذا ما قد يؤدي إلى جعل الفلسفة خطاب خانعين. وما على البشر إلا الخضوع لسلطة الأمر الواقع مادام الواقع نفسه يندرج في سياقات حتمية، وبالتالي، يجب ألا نغيِّر مسار الواقع، لئلا نقع في خطيئة الأنظمة الشمولية.

وبمناسبة الكلام عن السياقات، لا أدري ما إذا كان يبقى للفلسفة من مبرِّر إذا ما تحوّلت إلى سلعة كباقي السلع، متناسين أن أهمية الفلسفة وسببها متجذران في ممانعتها وعصيانها على التحول إلى سلعة سوقية. وهنا أستأذن الصديق (كمال البكاري) قبل ارتحاله إلى فضاء عالمه الخاص، كي أستعير أحد تعبيراته المفضلة بحق منتحلي الصفة، هؤلاء الذين ينحون إلى الترويج التلفزيوني للفلسفة، بغية تحويلها إلى سلعة سوقية، يتحول عندها الفيلسوف إلى «فيلسوق». وبما أن الفرق شاسع بين من يتأمّل في جذع التفكير وجذره، وبين مَن يجاري الموضة الرائجة في الخطابات الممجوجة بالتكرار والتقليد الأعمى، فما على القارئ إلّا أن يحسم خياره بين الانحياز إلى أمثال فوكو ودولوز وغيرهما ممن استبقوا أنفسهم، بعيدين عن الاعتبارات السياسية وغايتها المباشرة، أي في الموقع الذي يخولهم الإدلاء برأي سياسي جريء وحرّ، من موقعهم الفلسفي من جهة، وبين مَن ظنّ أن عليه مراقبة العالم من حيث هو منغمس في واقعه، ومغمور بأشيائه، من جهة ثانية، دون أن يدرك الطرف الثاني بأن ثمّة مفاعيل لا فلسفية تترتب على الانخراط العضوي في الاعتبارات المجتمعية، تَحول دون النأي والتجرّد والنزاهة والجرأة، وتعرقل السعي إلى الموضوعية التي بها وحدها يتسوغ الخطاب الفلسفي كخطاب

معرفي، يرمي إلى فهم واقع الحال، ويسعى إلى تتبع مآلات الواقع، أقلّه في ما يخص أثرنا وتأثيرنا في مستقبل الأجيال المقبلة.

وهنا يجب ألّا يُفهم كلامنا بأننا منحازون إلى الفلسفة التي حبست نفسها في برج عاجي، بعيداً عن هموم الناس وقضاياهم، خصوصاً وأننا نُحذِّر من الإفراط في مجاراة واقع يفرض اعتباراته بقوة دفاع السياسي عن سلطته، والاقتصادي عن سوقه، والإعلامي عن منبره، لتبقى للفلسفة المساحة التي لا يملى عليها اعتبار آخر غير مواءمة اختلافات السياسي عن الاقتصادي، وغير الموازنة بين الثقافة الإبداعية والثقافة التقليدية، على سبيل المثال لا الحصر. فالسوقي لا يمت بصلة إلى ذاك الحيّز الرفيع في نزاهته عن حسابات المنفعة السوقية.

هي ذي الفلسفة التي تحيا منذ أن وُجِدَت من أجل حكمة عريقة المنشأ، حتى وإن تغير مسار وجهتها، وتبدَّل غير مرة، مما وراء الطبيعة... إلى ما وراء العقل... إلى حيث بتنا نبحث عنها في الغاية من وجودنا في صميم هذا العالم الأصم والرهيب. هذا قبل أن نكتشف من خلال الفلسفة نفسها، كم أنّ البحث عن علّة الكون والغاية من وجود الإنسان، لهو بحث واهٍ وعقيم بسبب عدم ملاءمة المحدود الإنساني في بحثه عن اللامحدود الكوني، ليبقى للفلسفة التوق إياه للوصول إلى أبعد مما يفكر فيه السياسي في السياسة، والاقتصادي في الاقتصاد، وعالم الاجتماع في المجتمع، ليس لأن الفلسفة مختلفة في نوعها فحسب، بل لأن ثمة ما هو مسكوت عنه ومهمل في كل الميادين التي نراها تعنى بالعيني والمباشر، بالحاضر والنافع، ليبقى الشيء المهمَّش ماثلاً أمام الفلسفة بقوة نسيانه مِن قِبل أصحاب الشأن.

## لعنة المعرفة مسوغ فلسفي

إن دعوة الفلسفة للدخول في معمعة الواقع، أي في سوق «الأخذ والرد»، بغية تحويلها إلى سلعة كباقي السلع، لا ينمّ عن قلّة تقدير لها، ولا عن عدم دراية «بحسبها ونسبها»، بل عن جهل أكيد بماهية الفحوى الاستراتيجي في أي عمل فلسفي، يهتم أصلاً بمراقبة السوق من الموقع الذي لا يرى فيه البائع أو المشتري، المستهلك والتاجر غير مصلحته المادية المباشرة والعينية، بينما للفلسفة رفعتها المتحرِّرة والمتجردة من كلّ الاعتبارات التي تُخْضِع الآخرين، وتفرض عليهم استلاباً من النوع الذي يحيل رجل السياسة إلى ناطق باسم الاقتصاد، والاقتصادي إلى مصرِّح بما تمليه السلعة، والإعلامي إلى فصيح في تسويق وتلميع سلطتي السياسي والاقتصادي على السواء.

فإذا صار يعيش الإنسان حالة من التبعثر الرهيب، عقب تخلّيه عن محوريته في هذا الكون الشاسع، سيجد نفسه كائناً وضيعاً، وسيشعر بأنه أخسّ من أن يقاس على وضعية حشرة، تستنفد ما فُطِرت عليه بتلقائية، بينما يعاني هو من جراء تفكيره في الذي لا طائل مِنَ التفكير فيه.

والأنكى من كل هذا، أن الإنسان يدرك نقصانه ومحدوديته التي تحيل العقل، في مثل هذه الوضعية، إلى نقمة، تُنغِّص حياته بكل الأسباب التي جعلته يحسد الكائنات الأخرى على نعيم فقدانها لعقل مشؤوم، لأنه يدرك بأنه لن يدرك؛ ومع هذه الحال، إذا ما اقترنت ولادة الفلسفة بتكريس محورية الإنسان وبرفعه إلى مقامٍ سامٍ، فهذا يعني أنها تكون قد أشاعت جوّاً من التفاؤل الحميد، استلته بالضدّ من التشاؤم المترتب على خسارة مقام، كان قد شعر معه الإنسان بأهميته وبجدوى وجوده في هذا العالم، قبل أن يتبدَّد الإيمان بمركزية الإنسان في عصر وسم وجودنا بالتيه والضياع.

بهذا المعنى، غدت الفلسفة مبعث تفاؤل عندما اختلقت لنا عوالم أجمل من العالم الموجود من أجل نفسه.

تصوروا معي، أن العالم أو الكون موجود بعشوائية غير منتظمة، وتخيلوا تبعثره على نحو لا نستطيع أن نحتسب فيه احتمال توقّع، مادام موجوداً هكذا بصدفة رمي أزرار النرد؛ ألا يبعث هذا على الإحباط واليأس؟

إذ كيف للعقل الذي يتشوق إلى المعرفة أن يتصالح مع جهل، ليستكين ويرضى بعجزه وبمحدوديته حيال أكثر المسائل التي تؤرقه؟!!

أيُعقل أن يستحيل العقل عقاباً إلهياً، خصَّه الخالق بالإنسان وحده، لأنه عصى أمراً، فكانت المشيئة تركه يعاني مرارة عرفانه بأنه لن يعرف شيئاً؟!! أيمكن أن يكون الخالق قد ميَّز إنسانه بعقل ما، لكي يتدبر من خلاله معيشته اليومية عبر التسلط على كائنات وضيعة فغرّه ذلك، ما أدى إلى أن يحتسب نفسه قادراً ومالكاً، قبل أن يصطدم بحقيقة جهله التام بماهية الكون والوجود لتنقلب، من بعدها، ميزته ضده، عندما ارتد العقل على الإنسان، لعنة دهرية بسبب مركبه المنهجي-العقلي الذي لن يستطيع أن يدرك فيه الأسباب إلّا بمسبباتها، في حين أن العالم لولبي. وقد يكون فوضوياً. أما الانتظام الذي نراه فيه، فقد لا يكون إلّا إسقاطاً ذهنياً خالصاً، لأن العالم عصي على الإدراك بمنطق عقل محدود في حدود نظرتنا إلى أشيائه؟

لن أسترسل أو أشط بعيداً في استدلالي عن فحوى كلام أحد أهم أساتذة علم المنطق الذي صار بعد مدة، من أعتى العبثيين الغارقين في بحر من فوضى السلوك المزاجي، بسبب الخيبة الناجمة عن اصطدام عقله المنطقي بواقع لا منطق فيه على الإطلاق. لقد نطق (د. عادل فاخوري) في إحدى صحواته النادرة، معترفاً بأن عقله المنطقي المنظَّم والمرتب، لا يتناسب مع

اللامنطق والفوضى اللذين يعمان هذا العالم. لهذا، لاذ في سلوكه العبثي منددًا بهذا العالم الماثل أمام عيوننا بفجاجته التي عكرت صفو تصورنا لعالم أفضل، بكل المقاييس الإنسانية، فالحروب والمجاعة والتنابذ والكره، والثأر والانتقام والحقد، أفعال انتصرت في عالم تسوده المنفعة الأنانية على حساب القيم والرومنسية.

وهذا يتفق مع ما قاله (كولن ولسون) في كتابه الشهير «اللامنتمي»: «إن هذا العالم المجرّد من القيم، هو عالم بالغين في أساسه، في حين أن عالم الطفل أنقى وأن جوّه فواح بالأمل... الفرق بين عالم الطفل وعالم البالغ هو في الوقت نفسه أحد الفروق الرئيسية بين عالم القرن التاسع عشر وعالم القرن العشرين»[1].

من هنا، شهدنا سطوع ظاهرة اللاانتماء عند جيل، كان قد منّى النفس بعالم شفّاف ومرهف، وإذ به يجد نفسه في عالم طافح بالضغينة والكره والحقد، ليس فيه لا تعاطف ولا غيرية. من هذا المنطلق، انبلجت تباشير فلسفة وجودية، ندّدت بكل الفلسفات التي بنت عالماً من التصورات موازية لعالم الواقع، فاختلقت واقعاً ذهنياً جميلاً، لاذت به عن واقعها المرير، لتلطّف على نفسها وقع حقيقة فجّة وصلدة.

## داء الوجودية دواء سيكولوجي

إن الداء الوجودي الذي ألمّ بوعي الفيلسوف الدانماركي (سورين كيركيغارد) في منتصف القرن الثامن عشر، والذي صبَّ من خلاله جام

(١) كولن ولسون، اللامنتمي، ترجمة أنيس زكي حسن، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٩، ص ٥١.

نقده على فلسفة هيغل الميتافيزيقية، ينتمي إلى مناخ فكري مخيِّب للآمال. صحيح أن وجودية كيركيغارد مطعَّمة بنكهة إيمان مسيحي، وسمت فلسفته بالخلاص؛ مما أنذر بإرهاصات تشكل ظاهرة أشمل مما هي عليه في طورها الطفولي، عند مؤسسها المؤمن والمتديِّن على النحو الذي وجد في التبويب المنهجي لعقل الإنسان عند هيغل، الذي عمل على استشراف مآلات الحقيقة وصيرورتها المؤرخة، وفق منطقه الجدلي الصارم، وجده كيركيغارد بمثابة إنكار كلّي للإنسان نفسه، في قوله: «إذا أردت أن تنفيني، ضعني ضمن نظام، إنني لست رمزاً حسابياً، إنني أنا»[1].

وهنا «مربط الفرس» على ما دُرِجَ قوله في عامية الكلام عن فحوى القضية، حيث تنطوي الذات الإنسانية على تعقيدات وانفعالات أوسع بكثير من أن يختزلها تبويب إحصائي، باستطاعته أن يؤرخ لزمن مطلق، تُحْتَسَبُ فيه لحظات الشخص بِحلٍّ من حالته الباطنية التي تكتنفها أحاسيس متضاربة ومتناقضة إلى درجة، لا يمكن عدّها، ولا تبويبها في تجريدات كلامية تامة.

لذا، برزت الوجودية كحالة، عبَّرت عن نفسها في فلسفة أعلت من شأن الأساليب الفنية والأدبية الناجعة في التعبير عن بواطن الذات المتمظهرة في تجليات رفضٍ، يلوذ بالاستغراق في مقطوعة موسيقية، أو لوحة، أو رقصة، أو قصة، أو قصيدة، كما هو حال التماهي مع الأحاسيس التي يكتنفها نص نثري، أو صورة مشهدية، أو ...، أو ...، الخ.

وعلى غير صعيد، يمكننا الاستعانة بأقوال كيركيغارد نفسه، للرد على أصحاب النزعة «العلمانوية»، الذين يتبجحون بتوقعات نبوئية عن مستقبل، قادر في القريب العاجل على اكتشاف لغز الأنا، وسر الكون.

---

(١) كولن ولسون، اللامنتمي...، مصدر سابق، ص ٢٠.

مع أن الأنا، كما أسلفنا لا يمكن أن تستحيل رمزاً حسابياً في برنامج كومبيوتر. لهذا وجب التذكير بأن الاحتساب الكمّي مُعد في الأساس، لما هو غير إنساني فينا؛ أي لما يفيد الإنسان في حاجاته المادية، ليس إلّا. إذ كيف له أن يحتسب ريبيّتنا الصامتة مثلاً، حيال ما نقبله على مضض، أو نخضع له مكرهين، فنتربص، ريثما نستشعر حالة أفضل، كي ننتفض على ما كنا نقبله. والحالة تلك التي تنطوي على مشاعر متضاربة، يمكن أن تباغتنا فجأة من دون سابق إنذار، فنوافق عندها على ما لا قدرة لنا على تنفيذه، بسبب مزاجٍ صافٍ قد يطيح منطق الاحتساب العقلاني عن بكرة أبيه. ولعل انفعال عاطفة المرء بمشهد فتاة جذابة، تمشي أمامنا على الطريق، قد يؤدي إلى قرارات وخيارات، لن تكون هي نفسها في ظرف مغاير.

لذلك، نعود ونكرر القول بأن الوجودية حالة وجدانية، أكثر مما هي فلسفة عقلانية، بالمعنى الذي تُقاس فيه الفلسفة على ما بنته من اعتقادات وظنون غير حقيقية عن الحقيقة...!

من هنا، ذهب نيتشه في عدميته بعيداً، عندما اعتبر أن الفلسفة انتابها نسيان لمشكلة الحقيقة، ليس بما هي موضوع معرفة، إنما من حيث هي علّة المشكلة، في قوله: «إن هذه الحقيقة الذائعة الصيت والتي تحدَّث عنها الفلاسفة دائماً باحترام، يبدو أنها لم تبدأ إلا منذ حين... إن مشكلة الحقيقة لم تُطرح أبداً حتى الآن، وإننا أول من لاحظها وتأملها جيداً، وتجرأ على طرحها»[1].

إن الثيمة المشتركة بين كل الفلاسفة الوجوديين، تمثَّلت برفضهم

(1) *Nietzche, par de la le bien et le mal*, trad. Ganvieve Bianiquis coll. 10/18, G.U.F. Paris 1988, S1.

منطق الفلسفة المبنية على مفاهيم مجردة، كالتي اختلقت لنفسها تصورات فضفاضة، لا تمت إلى الواقع بأيِّ صلة، إلا من حيث هي تجلٍ للمأزق الذي يعانيه الإنسان في وجوده المتناهي حيال وجود لا متناهٍ.

لهذا، رفض الوجوديون، كلٌّ على طريقته، التجريدات النظرية للفلسفة، باعتبارها مقولات، أو الأحرى، تصورات نظرية، انتظمت فيها الحقيقة على نحو بعيد عن حقيقة المشكلة الوجودية التي لا يمكن التعبير عنها في نسق كلامي-منطقي، حال دون إحساسنا الفعلي بالمشكلة. من هذا المنطلق، يعتبر الوجوديون أن الفلسفات الميتافيزيقية كلها، بنت تصوراتها من جدران صمّاء، عزلت الإنسان عن واقعه، ومنعته مِن العيش بتلقائية حسية، كانت ستفضح فيما لو توافرت، اختراع العقل لهذه الاستعاضة، عبر أساليب نظرية، حالت كما سبق وذكرنا، دون الانخراط في خضم حياة، لا تحتاج إلى أكثر من الانغماس فيها، كي يستنفد الإنسان الغاية مِنْ وجوده في هذا العالم، لا أن يُعيد ترتيبها في ذهنه على شكل تصورات لحقيقة مغلقة، كما ورد في جدل هيغل، أو بصورة حقيقة مهجنة، كما جاء في ترانسندنتالية مبادئ العقل المحض عند كانط، و...، و... الخ.

وعليه، يجد العبث الوجودي تفسيره في اندراجه كنتيجة، وليس سبباً. إنه مؤدى لسياق تاريخ صلد وأصمّ، لم يقدِّم للبشرية سوى احتجابات طلسمية، يوم كنّا بأمسّ الحاجة إلى كشوفات وإضاءات شعورية، على الطريقة التي عبَّر فيها ألبير كامو قائلاً: «في عالم حيث كل شيء معطى ولا شيء مشروح، تكون الخصوبة لأية قيمة أو ميتافيزيقيا مفهوماً خالياً من أي معنى»[1].

وهـذه أقصر الطرق إلـى التيه والضياع، فـأن تجد نفسك في حضرة أشياء

---

(1) *Le mythe de sisyphe*, l'espoir et l'absurde, op.cit, p. 183.

هذا العالم الشاسع فجأةً، دون مقدمات تمهيدية، ومن غير أن تهتدي إلى خيط البداية أو النهاية. فهذا يصيبك بحيرة من أمر وجودك في متاهة وجود غريب عنك، لأنك تدرك بأنك لن تدرك نهايته ولا بدايته. فقط يتقاذفك في هذا الخضم، تيه وجودي، وقلق من الوحدة في عالم موحش، لأنه أبكم وأصم عن الاستجابة لاستجداء رحمة، أو طلب إغاثة.

وفي هذا السياق، وَضَعَنا نيتشه أمام مفاضلة اختيار محسوم سلفاً في قوله: «يواجهنا التضاد بين العالم الذي نحترمه والعالم الذي نعيش فيه. لا يبقى لنا سوى أن نحذف احترامنا، أو نحذف أنفسنا، في الحالة الأخيرة تكون العدمية»[1].

يبدو أن إنسان اليوم يستكمل رحلة معاناته على درب الجلجلة، كما بشّر به فيلسوف العدمية الأول، حينما استشرف المستقبل القائم للبشرية بحسٍّ نبوئي، أثار سخرية الكثيرين من زملائه (الغلاظ) الذين يقطبون جبينهم، حرصاً منهم على أن ترتسم فوق وجوههم تكشيرة المعنى الجدي للفلسفة، باعتبارها نسقاً معقداً، لا يُحسِنْ فك لغزه إلا المستغرقون في التأمّل في ما بعد الطبيعة.

صحيح أن أسباب معرفة الإنسان المعاصر، قد اتخذت منحىً متصلاً بأسلوب كتابة الكلمة وطريقة تحصيلها من خلال وسائل تكنولوجية، اقتصدت وقته ووفَّرت جهده، إلا أنها لم تخلصه من غمٍّ معرفته بأنه لن يعرف الحقيقة التائهة تلك التي اعتقد بوجودها، في كل مرة دمغ عقل الإنسان إيمان راسخ بمعتقد ما.

لقد اعترف نيتشه بإمكان معرفةٍ، تحيلك إلى معانٍ عدة، ما يجعل من

---

(1) Nietzsche, *la volonté de puissance*, Tome III, op.cit, S 3.

المعرفة نفسها موضوعاً للتأويل، عندما قال: «إن كان لكلمة «معرفة» معنى ما، فإن العالم قابل للمعرفة، ولكنه عالم قابل للتأويل بطرق مختلفة، وليس له معنى واحد جاهز فيه، بل له معان عديدة، تلك هي المنظورية»[1].

إن السؤال المحوري الذي يراود ذهن المهتمين بالشأن الفلسفي في زمن الإنترنت، يتلخص بالتالي: لماذا تتضاعف الحاجة إلى الآمال الميتافيزيقية اليوم، على الرغم من القناعة الراسخة بعدم ملاءمة المعتقدات الغيبية مع الظرف الراهن؟

فالتوازن النفسي الذي كانت قد استولدته الميتافيزيقيا من أجل المجتمعات القديمة، لم يعد يشفي المجتمعات المعاصرة المنكبة على إلهاءات استهلاكية، أحالت وقت التأمل في ما بعد الطبيعة، أي في ما بعد الآن... والهنا... إلى فائض انشغال بقيَم معنوية، ليس لها مكان في عالم الضوضاء والصخب المادي...

إن الإجابة تكمن في فحوى السؤال نفسه، بما أن السؤال عما بعد... تحول بموجب هذا التفسير إلى فائض قيمة معنوية، شحّ فيها التفكير في القضايا الميتافيزيقية. حيث نشهد إرهاصات ارتداد عن النمط المادي الاستهلاكي، للعودة إلى الميتافيزيقيا، وذلك بغية التعويض عن محدودية الآمال العلموية التي أَسَرَت العقول وسلبت الألباب بمنجزات تكنولوجية، لم تلعب الدور الوظائفي للإله البتة. أضف إلى أن واحدية معنى العالم قابلة لأن تُفَسَّر بصورة ما أخبرتنا به الديانات السماوية. لكن أن يتعدد المعنى ويتنوع، حسبما تمليه قابلية تأويله المختلف بين شخص وآخر، فهذا يعد بمثابة تذرير لحقيقة، من

(1) Nietzsche, *la volonte de puissance*, Tome I, perspectivisme, p. 133.

شأن بعثرتها وتذررها أن يؤدي إلى حالة من التيه والضياع حيال وجودنا في عالم عصي على المعرفة.

لقد تطورت الوسائل التكنولوجية ما بعد نيتشه، دون أن تُقَدِّم بموازاة ذلك، الرضى الذي تتوخاه الذات الإنسانية على نحو ما كانت تؤمن فيما مضى، يوم كانت تعرف الشيء الذي لم تعد تتعرّف إليه في عالم مفعم بإنجازات علمية وتكنولوجية مذهلة، اكتشفت علّة المسائل التي كان يعتقد فيها الإنسان بأن لديها ماهية ميتافيزيقية أعلى من نطاق الإرادة البشرية. فالمنجزات الطبية مثلاً، اكتشفت علاجاً ناجحاً للكثير من الأمراض التي كان يلجأ الإنسان في علاجها إلى الأدعية والطقوس الغيبية. وأيضاً علم الفلك، اكتشف علة انحباس المطر عن نطاقات جغرافية محددة، عبر رصده لحركة المنخفضات الجوية الساخنة والباردة؛ فانتفى الابتهال إلى الله واستجداؤه من أجل هطل المطر و...، و... الخ ورغم هذا كله، بقي استجداء الله في المسائل العصية على المعرفة له مكانته، بعد أن فسَّر لنا العلم كم هي كثيرة نواقصنا، وكم هي معقدة أساليب معرفتنا.

أمّا فيما مضى، فكان يتسق الجهل، مع الحالة التي اعتقد فيها الإنسان بأشياء وحقائق، أفادت وضعية عيشه بما يتلاءم جداً مع إيمانه بكائنات مفارقة للمادة، في حين يعاني الإنسان المعاصر المفارقة التي يتنابذ فيها إنجازه المادي في التكنولوجيا من جهة، مع حاجته إلى إشباعات معنوية، تبعثرت مع تذرّر المعنى الأوحد للعالم من جهة ثانية.

## التكنولوجيا والخواء مِن المعنى

يعيش الإنسان المعاصر حياة مخضبة بالضوضاء والصخب التكنولوجي، ومع ذلك، نجده يعاني عُري عالمه الداخلي، الذي صار خاوياً من المعنى إياه الذي كان قد أضفى على الموت والـولادة، المرض والصحة، الأفول

والانبلاج، الحب والكره، قيمة أسمى من القيمة البخسة لهذه المعاني عند إنسان، فقد اليوم أهميته في سياق حياة بهيمية، لن تقدِّم على أمر وجوده، ولن تؤخِّر شيئاً.

ذلك أن العبث السياسي والاقتصادي والثقافي المهيمن على عالم التكنولوجيا انتظم على شكل معاهدات واتفاقات، وتسويات وتحالفات، تُخفي أرجحية طرف على آخر، حيث يتنصَّل الأقوياء المستأثرون بالسلطة والمال. هؤلاء المستملكون لمؤسسات إعلامية، تروِّج الآراء والمواقف التي تصبّ في مصلحة هذه الفئة التي تحدد بدورها معياراً للدول المارقة في السياسة، والأنظمة المفلسة في الاقتصاد.

فالأقوياء وسلاطين المال والسلطة هم من يختارون المثقفين والمبدعين، ويحددون مَن هو مؤهل لنيل جائزة تقديرية. فالقيمة الوحيدة التي باتت تحتل سُلم الأولويات الأخلاقية في عصرنا هذا، تختصرها القوة، ومن ثم القوة، بديلاً من المعنى الأوحد للعالم، والإرادة المطلقة للخالق، كقيم أخلاقية رادعة للاستئثار والتملّك، وكابحة لشهوة السلطة والمال، وذلك ذخراً...، أو تحسّباً لما بعد الحياة....، أو توجّساً من مترتبات الإثم على الضمير الشخصي الذي لم يعد له مِنْ وجود.

لقد تساوق تذرُّر المعنى وتشتته في عصرنا هذا، مع سبق الوصول إلى سدّة السلطة بالسبل كافة، المشروعة وغير المشروعة. أي بالقوة التي اختصرت مجد الإنسان في حياته، على اعتبار أن لا حياة من بعدها، ولا من هدفٍ يضاهي لذة الاستمتاع بسلطة التحكّم في مصير الآخرين. إلّا أنّ أكثر ما يقلقنا، لا يُختزل بآفة التكالب على السلطة، ولا بالطابع التدميري لثقافة الاستحصال على المال بأيّة وسيلة. تلك هي ثقافة المليونير التي باتت تشكل

الغاية المثلى للإنسان العصري، حتى صار كل من يأنف من هذه الغاية، يُعَد بالمنظور العصري، كائناً منعزلاً عن الواقع. إنّ ما يقلقنا هو هذا الصمت السلبي للمتضررين من آفة هذه الثقافة الخطيرة التي يتم إمرارها إلى الضعفاء، على أمل الانخراط فيها كملاذ إلهاءٍ عن «بئس المصير».

لذا، ما أن يلوح أمام الكائن العصري بريق انقشاع... حتى يعود ويغطّ في سبات سعيه إلى العمل، بدلاً من التفكير والتأمّل، علّه يهرب من الجواب البائس إياه الذي جعل فريدريش هولدرلين يأنف من استكمال مسرحيته الشهيرة «موت أنباذوقليس» وذلك لئلا تؤول خاتمتها إلى الإجابة الوجودية المفزعة التي تشي بها مقاطعها غمزاً... والتي عبّر عنها كامو بصراحة استنجاده بصرخة الفيلسوف الإغريقي (باندار): «آه يا نفسي، لا تطمحي إلى الحياة الأبدية، إنما استنفدي حقل المتاح»[١].

تعيش البشرية اليوم، حالة من الأرق والقلق، استحوذ عليها على شكل نزوع هرب من عالم التفكير في المابعد... إلى عالم الانخراط في صخب المدينة وضجيج التكنولوجيا، أو الأحرى إلى التجمهر والاكتظاظ السكاني، على ما ذهب إليه المفكر الإسباني (أورتيغا أي غاسيت) في اعتباره أن إنسان اليوم يتقوقع على نفسه وينكمش بصورة مفرطة، تعبيراً عن أزمة في تبدل وجه معاشه ومآل تفكيره المنصب في يومنا هذا على هاجس ترك الأريـاف والنزول إلى المدينة، حيث تمتلئ البيوت بساكنيها والمقاهي بروادها، كما تعجّ الطرقات بالمارّة. من هنا لعب الفايسبوك دوراً وظيفياً في تلبية هذا النزوع الوحشي إلى توفير حيِّز مكاني، نتصل فيه بالجميع، ونعيش مع الكل، من دون أن نبارح أمكنتنا. فنحن في الخضم، مِنْ دون أن نرى أحداً. هكذا اختصرت لنا

(1) O mon ame, *n'aspire pas la vie immortelle, mais espuise le champ du possible.* Pindare, 3 eme pythique, pris de « Mythe de sisyphe », op. cit, p.9

التكنولوجيا الرقمية المسافات، وقلَّصت المساحات، لتحيلها إلى ما نشاهده من صور على شاشة الكومبيوتر، حيث يتم استحضارها بسهولة نقر زرّ، أو زرّين، لينفتح العالم أمامنا على مصراعيه.

## الاستهلاك إدمان الضجر

يسعى أهل المدن إلى استنفاد بيئتهم الماثلة أمام نظرهم بقوة المحفزات المدينية وأضوائها الساطعة التي تستدعيهم إليها بلا دعوات. وذلك للعيش في ظل نمط حياتي يحوكه ضجر ناجم عن انعدام الأمل بتوافر شيء أفضل من هذه الحياة نفسها. وهذا يُعدّ استنزافاً لئيماً للآمال التي تتبدد عند سكان المدن، هؤلاء الذين صار من واجبهم أن يستمتعوا بنمط عيش زاخر بتنوّع الأساليب المتاحة. فالسينما مثلاً، أو المسرح، وأماكن اللهو والتسلية، بالإضافة إلى ظاهرة المتاجر الضخمة المبنية بالحذاقة التي تُشعِر روادها بالأبهة والعظمة المفخختين باستلاب وقت الإنسان وتوجيهه إلى النظر إلى واجهات المحال التجارية، كما لو أنها صُنِعَت خصوصاً له، وليس للربح ومراكمة أموال الشركات المُستثمِرة. هذا كله يدعونا إلى أن نختلي بأنفسنا قليلاً للتفكير في أي عالم نعيش؟ وماذا نحن فاعلون؟

إلّا أن المشكلة تبرز بشكل أوضح، إذا ما صح كلام مدير «غوغل» التنفيذي (إريك شميث) في قوله: «إن الوحدة والعزلة صارت أمراً من الماضي البعيد...» حيث أردف في كتابه «المستقبل شأننا» يقول: «ولا ذريعة للضجر طالما أن في مستطاع كل المشتركين إضاءة شاشتهم الصغيرة ومشاهدة كرنفال ريو دي جانيرو»[1].

(١) يفغيني موروزوف، الضجر في عالم المدينة ووسائط الاتصال الجديدة، صحيفة الحياة، ٢٠١٤/٤/١٦، العدد ١٨٦٣٩، نقلاً عن نيويورك الأميركية.

ما يعني، أنه لم يعد من متسع لأن تختلي النفس بنفسها، لكي يُفكِّر الإنسان في مآلات وضعيته في عالم الشبكة العنكبوتية، لا سيما وأن البيوت صارت موصولة بوسائل اتصال وتواصل مفتوحة على المجالات كافة، إلى درجة أتاحت للمرء فرصة الاطلاع على نتائج انتخابات نقابة مزارعي الموز في غواتيمالا، وهو جالس داخل غرفة منزل ناءٍ في صحراء الربع الخالي للمملكة العربية السعودية.

إن مكمن العلة إذاً، يتمثَّل في افتقادنا للحيِّز المكاني والزماني الذي يسمح بالتفكير المنزَّه عن إملاءات التكنولوجيا، ومقتضيات التواصل والاتصال داخل الشبكة العنكبوتية، والتعبير الأدق «الشبكة الأخطبوطية». وهذا ليس بسبب مؤامرة حاكتها شركة (غوغل - Google) عندما ملأت اختراعاتها وابتكاراتها عالمنا بتسليات وإلهاءات شتّى، فالشركات لا تأبه لما تفكّر فيه، مادام تفكيرنا لا يؤثر في استهلاكنا لسلعها الرائجة، فكِّر كما تشاء...، واعمل ما تريد... شرط ألّا تعيق دفق منتجات السوق. إن العلّة بما نحن مأخوذون به من ابتكارات واختراعات قُدِّمَت لنا كحصيلة، لا مناص من شرائها، ولا مجال لرفضها أو لإبداء الرأي بمنتوجات (غوغل وآبل - google et apple) مثلاً، اللتين بات وجودهما يَسِم وجود الإنسان العصري. كما لو أننا أُدخِلنا عنوة إلى المتاهة، وعلقنا في حبائلها الكثيفة، خصوصاً بعد أن صار الجميع يعاني من إهدار وقته على شبكة الإنترنت، والكل عاجز عن التخلّي عمّا يعاني بسببه، لأنه يغمرنا بسيل جارف من اللافتات والعروض والمقترحات، كتلك التي صارت تلحُّ على النفس بأن تستجيب لإغواءات التسلية وهدر الوقت، دون أن يتأمن الرضى الذاتي، ذاك الذي يتوق إليه كل من سعى إلى السعادة. «قد يضجرنا الإعلام المفرط قدر ما تضجرنا ندرته. ولكن هذا الشكل من

الضجر، لا يترك فرصة لإعمال الفكر. فالضجر المتصل يبعث على عطش محموم إلى فائض استعلام، يفترض فيه إطفاء العطش»[(١)].

وبهذا يستجر الضجر ضجراً، إلى أن نُصاب بآفة الإدمان، ليس التسلية فحسب، إنما إدمان الضجر نفسه، مع أنه يحيلنا إلى كائنات مسلوبة الإرادة، تتجاذبها رغبات وأهواء تقودنا إلى حيث لا نريد الوصول إليه...!! نستشعر هذا الخطب، حينما نستفيق هنيهة، لنجد أنفسنا وقد أُقحِمنا، خلسة، في عالم افتراضي، سَلَخَنا بالتالي من أنفسنا، وأحالنا إلى كائنات غريبة عن ذاتها. فالعيش في عالم سلعي-استهلاكي كهذا الذي صرنا نشتري فيه الوقت بالطريقة التي اشترى فيها أهلنا بيوتهم، بعد أن صار يقاس وجودنا بمدى ما نستغرقه من وقت على الإنترنت في الألعاب والمشاهدات وبعث الرسائل، وشراء المعلومات، و... و... الخ، بات علينا أن نشتري وقت وجودنا المحسوب داخل هذا العالم الافتراضي، وليس خارجه؛ والمقدَّر، كما سبق وأسلفنا بمدى استهلاكنا للدقائق أمام شاشة الكومبيوتر، وهذا ما حوَّل الوقت إلى سلعة كباقي السلع المعروضة للبيع في سوق، تتنافس فيها الشركات المستثمرة لاجتذاب مستهلكي عمرهم، عفواً مستهلكي وقتهم، أثناء اجترارهم المدمن على هذه الآفة التي تُدجِّن العقول، وتحيلها بالتالي إلى سلعة استهلاكية، تقاس أهميتها بمدى ابتكارها لسبل تحصيل ثروة طائلة، أو انتهاز فرصة الاستئثار بسلطة ما. «مع أن ثمة تعارضاً بين حياة الإنسان ومنطق السوق وشبكاته، القائم على (أربع وعشرين ساعة على سبعة أيام)»[(٢)]. بحسب ما ذهب إليه المفكر الأميركي (جوناثان غراي)، الذي استفزّه نمط

---

(١) يفغيني موروزوف، الضجر في عالم المدينة...، مصدر سابق.

(٢) جوناثان غراي، النظام الرأسمالي وتعميم الأرق، وقلة النوم، صحيفة ليبراسيون الفرنسية، ٢٠١٤/٦/٢٢، نقلاً عن ملحق نوافذ في صحيفة المستقبل، ٢٠١٤/٦/٢٩.

الحياة الاستهلاكية في المجتمعات الرأسمالية، لأنها تعمّم الأرق وقلّة النوم، بما يتناقض مع طبيعة الإنسان وفطرة تنظيمه لأوقات الأكل والنوم والـ.. الخ. فالمأخذ على هذا العالم المضاء بالمصابيح ليلاً ونهاراً، من أجل استثمار أكبر قدر من الوقت لتحصيل أكبر كم من الثروة، يعبِّر عن جنوح مفرط إلى الجشع والثراء والفحش في التهام الحياة المادية. وهذا يشكل لبنة الثقافة الاستهلاكية المسيطرة على عصرنا هذا. فالكائن العصري لا ينام ملء جفونه، ولا يستغرق في سباته، مادام يعيش نذير اتصال من قريب أو بعيد، أو مادام ليس بمنأى عن مباغتة الرنين المتواصل لهاتفه الجوال، إلى أن يستجيب المرء لهمٍّ مضاف، من شأنه أن يعكِّر صفو تحرّره من علاقته بالآخر بالمعنى (السارتري) لهذه العبارة. فدواعي النوم باتت سبباً لهروب الإنسان وتنصّله من هذا الخضوع الذي كبَّل لحظات حياته وأحالها إلى أتون مقلق، عندما تحول إلى هدف استخباري ساعة يشاء الآخر. فالوسيلة التي ابتكرها الإنسان من أجل راحته، حوَّلته إلى هدف لراحة الآخرين، فأضحينا بالتالي كلنا أهدافاً لوسائلنا التكنولوجية التي سهَّلت بمقدار ما نغَّصت علينا العيش في هذا الخضم الصعب والمهموم.

## شوبنهاور وصدمة الحقيقة المرّة

ولعل ما نقله المؤرِّخ (جوناثان غراي) عن لسان مفكري ما بعد الحداثة «من أن كل جانب من جوانب الحياة يُبنى تاريخياً، وبأنه ليس هناك وظيفة أساسية بمنأى عن التغيير. ونحن في الواقع، في طريقنا للتحول إلى كائنات هجينة جديدة... [مضيفاً] فأنا أعتقد بأن النوم هو المثل المحوري عن واحد من العناصر الأساسية التي لن يكون بمقدورنا تغييره واختراعه في حياة الإنسان»[1].

(١) جوناثان غراي، النظام الرأسمالي وتعميم الأرق وقلة النوم...، مصدر سابق، .

ما يعني أن النوم سيبقى عصياً على التدجين والتعليب في نمط حياتي محدّد. قد تطول أصابع اليد، وقد تتسع دائرة الدماغ بمؤدى الاستعمال الوظيفي لأعضائنا الجسدية، بحسب ما زعمت نظرية (داروين) عن الانتخاب الطبيعي، إلّا النوم، سيبقى على ما نحتاج إليه من وقت هو هو، حتى وإن تقطعت أوصاله، ستبقى حاجتنا إليه كحاجتنا إلى المأكل والمشرب؛ فكما يصار إلى تعميم ثقافة اقتصاد السعرات الحرارية، مِنْ أجل نحافة الجسم وأناقته، يصار إلى تقنين أوقات النوم، استجابة لضرورات اللحاق بركب عصر، يبعث على الحذر، كما القلق من ضيق وقت مطلوب لتأمين حاجاتنا المتكاثرة باطّراد كمّي مرعب.

وفي مقابل ذلك تَقَلَّص عمر الإنسان وتقزّمت معيشته إلى درجة، قصرت فيها أعمار البشر إلى أقل مِن المعدلات المعتمدة في قياس العمر المديد، لا سيما وأن متطلبات الحياة اليومية، لا تتيح لإنسان هذا العصر أن يستشعر وقته. ولا تسمح أن يستنفده بالبطء نفسه عند من يقيم في الأرياف، أي مَنْ يقيم خارج نطاق هذا التطلُّب، حيث يُكثِر مِن تأمّله ويُقنِّن من حركته التي تشكل وحدها معياراً لقياس الزمن. هكذا طال عمر القدماء كمثل ما يطول عند الريفيين الذين يشعرون بفائض زمني منقوص بالمعدل نفسه عند من يعيش عمراً عددياً مديداً وهو تحت ضغط المتطلبات اليومية لعصر، لا تصحّ فيه المفاضلة بين منجزاته التكنولوجية، ومرحلة ما قبله، من منظور فلسفة شوبنهاور الذي نسف هذه المفاضلة، وذهب إلى أبعد من ذلك، عندما قوّض مفاضلة الإنسان على الحيوان من أصلها، واجداً كل الكائنات متساوية في انغماسها، بالقدر نفسه، بوجود عبثي لا طائل فيه، ولا رجاء فيه مادام الكلّ محكوماً بإرادة العيش، كما السعي إلى ما يُحقِّق للبشر غاية التكاثر والتناثر والإنجاب. «ثمة خطأ متأصل وحيد، ألا وهو فكرة أننا نعيش كي نكون

سعداء... وطالما أننا نصر على هذا الخطأ المتأصِّل ... سيبدو العالم مليئاً بالتناقضات، إذ في كل خطوة في الأشياء الكبيرة والصغيرة، نحن مقيَّدون باختبار أن العالم ليس موجوداً بهدف الحفاظ على وجود سعيد... لذا، نجد أن ملامح العجائز تحمل التعبير الذي يمكن أن ندعوه خيبة الأمل»[1].

أَيقَظ شوبنهاور رومانسيي القرن التاسع عشر من سبات استيهاماتهم بيوتوبيا، يأمل بها كل مُقبل على الحياة بغبطة حسبانها موجودة على شاكلة حيوية شبابه ونضارة عمره الذي ما إن يذوي، حتى يتكشف له وَهْم ظنِّه بالسعادة المرتجاة في حياة ليس فيها من سعادة البتّة. ليُصاب بعد أن يختبر إخفاق مسعاه، بالإحباط واليأس اللذين يشكلان الوجه الآخر لحكمة العجّز الذين أدركوا، كم كانوا واهمين طوال عمرهم.

إن افتضاح مثل هذ الحقيقة، ليس حميداً، نظراً إلى عواقب اكتشاف معرفي محبط للمتأملين بسعادة مرجأة... فمن بعد شوبنهاور ونتيشه وكل من تناسلت معرفته وحيكت على المنوال نفسه، من هذا الحذر التشاؤمي حيال مستقبل الإنسان، بتنا نشهد دعوات صريحة إلى الاستفاقة مِن وهم ظنّنا بسعادة مأمولة في هذه الحياة. كمن كان يعيش حلماً جميلاً، قبل أن يستفيق على صوت أيقظه ليخبره بفجيعة موته...! ومَنْ قال بأن الحلم بسعادة مرجأة، ليس أفضل من العيش في حقيقة واقع بائس. هكذا كانت تعيش البشرية فيما مضى، على وعدٍ، أملت فيه الحصول على سعادة مرجأة، ريثما تتحقق جمهورية أفلاطون مرة، وحالما نحتكم إلى المنطق الأرسطي مرة أخرى، فبالإيمان الديني حيناً، وبالعقل الكانطي حيناً آخر، إلى أن جاءنا شوبنهاور ومن بعده نيتشه، وفي أيديهما مطرقة هدم. أرادا أن يقوضا بضرباتها كل

(١) آلان دوبوتون، عزاءات الفلسفة...، مصدر سابق، ص ٢٤٧-٢٤٨.

المعتقدات المعتدة بنفسها، تلك التي استولدت أوهاماً بعيدة كل البعد عن حقيقة نقصان الإنسان ومحدوديته.

حيث لم يتركا للبشر فسحة الاغتباط بحلم واهٍ، لكنه جميل. ولم يستبقيا لهم مجالاً غير اجترار الخيبة التي تكلّم فيها شوبنهاور عن مآل العجّز وصدمتهم من خيبة ظنهم بالسعادة في هذه الحياة.

يلوك الإنسان المعاصر خيبته إذاً، في كل لحظة، كما يعيش نوعاً مِن الحداد على موته المؤجل، عبر انغماسه في مشاغل الحياة، بأفراحها وأتراحها التي من شأنها أن تلهيه، فتنسيه الحقيقة المُرّة التي كانت تدهم كبار السن، بعد أن كانوا قد استنفدوا غبطة التجربة على شكل اعتبار متأخِّر بفحوى حياة، ليست على قدر ما ظنوه فيها، تماماً مثلما يقول ألبير كامو «الشعور بالعبث هو حقيقة تهزّ كياننا عندما نقلع عن عادة العيش لنبدأ عادة التفكير»[1].

بهذا المعنى، يمكن القول بأننا نعيش اليوم مرحلة «الشاب الكهل»، وهو إنسان بائس على الرغم من كل إنجازاته التكنولوجية، وابتكاراته العلمية، حيث سيبقى عاجزاً عن استرداد شيء من خسارته الفادحة لأحلامٍ، قُلْ عنها ما شئت، أوهام سرابٍ، أو هذيانات يائس، إلّا أنّها لعبت دوراً وظائفياً في مصالحة نقصان الإنسان مع جهله بحقيقة وجوده. وهنا لن أحسد الإنسان المقبل على ما يمكن أن تقدِّمه له الإنجازات التكنولوجية من رخاء اقتصادي ورفاه مادي، إذا ما تحقّق ذلك الأمر على حساب خوائه المعنوي والوجداني، لنغدو أمام كائن أنيق في مظهره الخارجي، وهشّ في مكمنه الداخلي. وهذا يُعَدّ تعرياً من الأغطية العقائدية، التي كان يتلفح بها الإنسان ليبعث الدفء في نفسه التي صارت مستوحدة في زمن الفردانية، وفي زمن انقطاع أواصر الصلة بين أبناء الجنس الواحد، إلا إذا كانت ثمّة منفعة مادية مباشرة.

---

(1) Cf, *Le Mythe de sisyphe*, op.cit, p. 21.

فمثلما تحوَّل النزوع الوجداني في علاقة الصداقة التي كانت محكومة إلى حد بعيد، بقيَم الغيرية والإيثار إلى علاقات مصلحة مادية بحتة، تبدَّل أيضاً مفهوم الحميم بتأثير من التطور التكنولوجي إلى أن صار يتبدى في انكشاف الجسد وعريه الخالص في زمن الميديا والإنترنت، بطريقة فجّة، أثارت حفيظة الآباء والأهل مما يعمد إليه أبناؤهم الشباب، عندما ينشرون صوراً لأجسادهم في أوضاع إيروتيكية على شبكات التواصل الاجتماعي، إما طلباً للذة الإطراء، وإما استجداءً لعلاقة جنسية مأمولة.

حيث يُصار اليوم إلى تنميط الحب بالصورة التي يستسيغها مخرجو الأفلام العاطفية، الذين يستدرجون الشبان والشابات إلى ملعبهم، للتمثُّل بنجومية فلان أو علتان، بهدف تسويق منتوجات الشركات الراعية لنجومية «ميسي» في كرة القدم مثلاً، ونجومية «أديل» في الغناء و... و...، حتى وإن كانت الأمور هنا ليست على ما يشي به كلامنا من خطّة محبوكة في توزيع الأدوار بين الشركات المنتجة أو الراعية لنجوم الرياضة والفن في زمن العولمة، إلّا أنّ واقع الحال يُظهِر مدى تواشج الأواصر الخفية لعلاقاتٍ، تشكلت بمؤدى الآليات الرأسمالية، المحكومة بمبتغى الربح وتكديس الثروة في عالمٍ، أضحى متشابكاً ومتداخلاً على نحو معقّد. وهذا ما أدّى إلى تفريخ مشكلة جديدة، تتعلق بمسوغات الانتماء إلى هوية وطنية، أو قومية في زمن العولمة.

## مفارقة المرتسمات السياسية القائمة للوعي المستجد

إن الأسباب التي أدّت إلى مثل هذه الروابط الجديدة التي بتنا نشهد فيها تواشجاً في القيم الأخلاقية، وتداخلاً في العلاقات السياسية، تزداد اليوم مع ازدياد الوتيرة المتصاعدة للتطور التكنولوجي، وبطريقة أسرع من

أن نتخيل فيها حدوث حرب عالمية ثالثة، لا سيما وأننا أمام سبق محموم للتسلُّح والاستقطابات العسكرية المتجسدة في تحالفات، تُنذِر بوقوع كارثة مؤجلة، ريثما تنضج ظروف الأفول الحضاري للنظام الليبرالي-الرأسمالي، الذي أثبت مع توالي الأحداث الدراماتيكية في السياسة، أنه لا يشكل الصيغة المثلى، ولا هو بالصورة التي دفعت (فرنسيس فوكوياما) إلى إنهاء التاريخ عند أنموذج سياسي-حضاري، يحاكي النزوع العدواني للإنسان، وتلهّفه على الإلغاء والاستئثار، خلافاً لدعوة هوبز إلى كبح النزوع الحيواني للبشر، عبر توثيق عقد اجتماعي سياسي، يحتكم إلى قانون قائم على المصلحة العقلانية في إبعاد الضرر عن الجميع.

إنّ خريطة الجغرافيا السياسية للعالم التي كانت قد تشكلت نتيجة تجربة صراعات عقائدية، وإخفاقات سياسية للقرن العشرين، لم تعد تلائم حاجة القرن الواحد والعشرين إلى تآزر الإنسانية جمعاء للمحافظة على الكوكب برمته، الذي بات مهدداً بسبب مفاعيل التسابق الرأسمالي على تصنيع تكنولوجي، صار يفرز سموماً بكمية كافية. هذا إن استمر اتساع ثقب «الأوزون» بتأثير من أبخرة المصانع، ما يجعلنا نفضِّل العيش في ظل بدائية التنقل على الدابة، على أن نعاني ونحن مستلقون في مقطورة طائرة وقطار من حرارة التصحُّر المناخي الذي قد تتعدى حرارته الـ ٥٠ درجة مئوية. فالمنحى الثوري لتغيير كينونة السياسة، والذي نجمت عنه شبكة علاقات وروابط جديدة، قامت على حساب الحدود السياسية التي وضعت الدولة ضوابطها القانونية في السابق. انطلاقاً من تلك الحدود، لن يوسم مستقبل الشعوب بسمة التقارب والتآلف، ما لم تتغير الصيغة السياسية للديمقراطية ولحقوق الإنسان، للعدالة والإنصاف، كمعايير تنتمي إلى سلّم قيَم القرن العشرين، الذي أفرز بدوره سياسة دولة محلية، واقتصادًا وطنيًا، وثقافة قومية، وهي

إفرازات لم تعد تلائم مطلقاً الشكل الجدّي الذي انبلج معه مستوى جديد من الإدراك لصورة العالم ولعلاقاته الاجتماعية والسياسية[1].

من هنا يمكن القول إن السياسات، أو الأحرى الكيانات التي تشكَّلت بمؤدى النظرة الضيقة إلى الحدود الفاصلة بين جغرافيات الدول، فقدت مسوغاتها، ولم تعد تلبي حاجات المواطن اللبناني مثلاً، الذي كانت تفصله عن دولة النروج مسافات شاسعة، تمنعه من مقارنة وضعيته القانونية ونمط عيشه، بنمط عيش الآخر البعيد والنائي هناك خلف البحار.

أما اليوم، فالأمر بات مختلفاً بفعل شبكة الاتصال والتواصل التكنولوجي الذي قلَّص المسافات، وأحال المساحات بين شعوب العالم قاطبة، إلى نوع من مشيئة قدرية. لا تسمح بتبويب الحضارات، ولا بتفريق الشعوب إلى أجناس وأعراق، بعدما اختبر هذا التداخل العضوي في كيان مثل الولايات المتحدة الأميركية، التي قدمت أنموذجاً رائداً عن خليطها الحضاري، ومزيجها العرقي المتفوق على نقاء الأمم التي لا تزال تعيش على أمجاد تاريخها الغابر.

وسبب هذا التطور الثوري للأمة الأميركية، يتمثّل في أنها لا تقيم وزناً للتاريخ؛ ولأنها كذلك، شنّت حروباً خاسرة، لم تأبه لنتائجها على حاضرلا يقيم وزناً لأمجاد ماضية، وذلك لأنه ليس لديها تاريخ تتعظ بتجاربه. لهذا، يقول هنري كيسنجر: «لا يدرس التاريخ اليوم في المدارس الأميركية على أنه تسلسل حوادث متصلة، بل على أنه مجموعة موضوعات من غير سياق»[2].

---

(١) في زمن العولمة، التي هي كما سبق وذكرنا، ليست سبباً لتخلف مجتمعات العالم الثالث بالمطلق، وإن جاءت كنتيجة لتطور الغرب الصناعي.

(٢) مقابلة مع هنري كيسنجر، نقلًا عن ذي ناشيونال الأميركية، أجراها جاكوب هيلبورن ٢٠١٥/١٠/٩، ترجمة وإعداد منال نحاس، جريدة الحياة، ٢٠١٥/٨/٢٦، العدد ١٩١٣٦.

فالأمة التي لن تعير أهمية لأصل الإنسان وفصله، إلّا بما يقدمه الإنسان من أفكار ومقترحات مبدعة، باتت هي من يشكل ضمانة لمستقبل زاهر، على شاكلة العصارة الإبداعية التي دمغ فيها ( ستيفين جوبز ـ Steven Jobs) الذي يتحدّر من أصول عربية، مستقبل المعرفة الرقمية وتكنولوجيا التواصل الإلكتروني، عبر مساهمته النوعية في تطوير شركة (آبل ـ apple).

بهذا المعنى، بات التاريخ يشكل عائقاً حضارياً أمام تطور أيّة أمة تتطلّع إلى الوراء وهي تتقدم إلى الأمام. وبذلك أمسى كل من لا وراء لديه يستحوذ على مستقبل زاهر، تتفتح أمامه سبل التقدم والازدهار، دون أن يتحسر على ماضٍ عظيم، و دون أن يتباكى على أطلال مجد انقضى. هكذا وضعتنا التجربة الأميركية أمام تضاد بنيوي فاصل بين التاريخ المجرد من جهة، والمستقبل الزاهر من جهة ثانية. فالأنموذج الحضاري للولايات المتحدة الأميركية أطاح الكثير من المفاهيم والمعادلات التي كانت تقوم على التجانس القومي والصفاء العرقي، ما أدّى إلى تفريخ مشكلة لدى أنقياء الشعوب. وبالمناسبة أغلبهم من أصحاب النظريات العنصرية الذين أرادوا أن يقتدوا بقوة الحضارة الأميركية في القرن الواحد والعشرين، من دون أن يتمثّلوا بأسباب قوّتها.

## تحولات العولمة في الاقتصاد والسياسة والهوية

إن مسألة الانتماء الوطني في زمن العولمة، يثير سخرية كل الناس التواقين إلى نجومية عالمية، أو إلى استثمارات مالية عابرة لحدود القارات، خصوصاً وأن معالم الاقتصاد تغيرت على نحو ما تبدّلت فيه الإدراكات السياسية لماهية الانتماء، بالتوازي مع توق آسر إلى الحصول على رضى ذاتي بالوصول إلى العالمية على الصعد كافة.

وفي هذا السياق، تستحضرني هنا نجومية «القطة الغاضبة» التي تميزت بوجه غاضب ومتجهّم. وهذا ما جعلها أشهر قطّة على مواقع التواصل

الاجتماعي. لكن قصة هذه القطة لم تنتهِ عند هذا الحدّ، بل بدأت حينما حققت لمالكتها في غضون سنتين، حوالى ١٠٠ مليون دولار، كعائدات توظيفية، لاستعمال وجهها واسمها على مجموعة واسعة من المنتجات العالمية، بما في ذلك كتب وأفلام سينمائية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: في أي باب تُدْرَج هذه الفاعلية الإنتاجية، قياساً على مترتبات القيمة الفائضة لأدوات الإنتاج في الاقتصاد الكلاسيكي.

ثمّة مستجدات دراماتيكية حصلت إذاً، في ميكانيزمات الاقتصاد، بدَّلت من وجهته رأساً على عقب، وما جنته مالكة القطة الشهيرة، واحدة من عيناته الكثيرة التي تحول بفحواها تمركز رأس المال إلى جهات ومكامن غير منظورة، وغير متوقعة، أو الأحرى، غير موجودة كانت في أدبيات الاقتصاد الكلاسيكي الذي قام على معادلة احتساب الربح قياساً على ندرة الإنتاج الزراعي والصناعي لسلعة مادية محددة. أما أن تدخل مشاهدة صورة فوتوغرافية لقطة غاضبة، أو أن تَرْفَع صورة ملصق لواحد من نجوم كرة القدم العالميين (ميسي ورونالدو مثلاً) من قيمة صابون لشطف الشعر إلى درجة تُنافس فيها قيمة المحصول الزراعي لإنتاج الأرز في بلد مثل فيتنام، فهذا يعني بالتأكيد أننا نعيش في عالم الافتراض، وليس في عالم الحقيقة. وهذا أحد تجليات العولمة على الصعيد الاقتصادي المنبثّ في حركة التحولات الاجتماعية والسياسية التي عصفت اليوم بحياة إنسان حائر، وهو في حالة ضياع، بعد أن فقد بوصلة الاتجاه السديد الذي كان يرتكن إليه القدماء، وهم مرتاحو البال.

## انعدام أفق الأحلام في عالم افتراضي

تفيد هنا الاستعانة بتقرير صدر عن البروفسورين البريطانيين (ديفيد

جوانتليت) و(ليزي جاكسون) في أن «العوالم الافتراضية مفيدة في مساعدة الأطفال للتمرن على ما يتعلمونه في الحياة فعلياً، وأورد أيضاً، أن الحيوات الافتراضية أقوى تأثيراً من الكتب والتلفزيون... وأعطى البحث تقويماً عن الكيفية التي ينظر بها الأطفال إلى الحياة عبر تعاملهم مع العالم الافتراضي التفاعلي. كذلك الكيفية التي يستنتجون عبرها الخير والشر، والخطأ والصواب، وتلك مسائل تقع في صميم قيم النظام الأخلاقي للناس... ولاحظ البحث نفسه أن العوالم الافتراضية تفتح المجال أمام الأطفال لتعلُّم الكثير من جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، دون خشية التعرض إلى عواقب الوقوع في الخطأ»[١].

ثمة مثال هنا، عاينته على أرض الواقع عبر تجربة الانخراط في لعبة حربية مع مجموعة من الأصدقاء، يتمثل فيها الفرد جندياً افتراضياً، ضد أشخاص يتمثلون هم بدورهم كائنات افتراضية بهيئة جنود أعداء على شاشة الكومبيوتر، حيث تحصل حالة من الاندماج التام، والتماهي الكلّي مع عملية القتل والقنص والتفجير، حتى باستطاعتهم أن يختبروا موتهم من دون أن يموتوا... بما قد يؤدي حتماً إلى انفعالات سيكولوجية ومحصلات إدراكية، تتبدل فيها النظرة إلى الموت والموقف من الحياة. أما الألعاب الأخرى التي تنطوي على مضامين بيداغوجية، فهي تفيد في الاستعاضة عن معلِّم رمزي، مادام بمقدور الأطفال الاستنتاج، ومن ثم اختبار العبر والدروس المستنتجة، دون مترتبات أو عواقب. إلّا أن هذا يجعلهم في المقابل بحلّ من الروابط الاجتماعية المطلوبة لخلق شيء من الوئام والتفاعل الـذي يحتاج إلى أكثر من

---

(١) مقالة بعنوان: الافتراض قابل للحياة أيضاً ٢٠١٥/٨/١١، جريدة الحياة العدد ١٩١٢١.

التحصيل النظري؛ فالانخراط العملاني من شأنه أن يخلق شخصية منفتحة، لا تتوجَّس من الآخر، ولا من اختلافه أو مغايرته عما نرغبه فيه. إنّ التحصيل التعلمي في الألعاب الافتراضية، لا يُغني البتّة عن ضرورة الانخراط العملي في معمعة الواقع، بغية الإجابة، أقلّه عن أسئلة كانط الشهيرة، عما تعنيه الفلسفة في الحياة، «ماذا يمكنني أن أعرف»؟ «ماذا يجب علي أن أفعل»؟ «ماذا يحق لي أن آمل»؟ انتهاءً بسؤاله المحوري «ما هو الإنسان»؟

ويحق لنا على غير صعيد أن نتوجَّس من سلبيات المردود النفعي الذي تتوخاه شركات البرمجة الإلكترونية التي تنحو منحى سوقياً في سعيها إلى تضمين استنتاجات محددة عن الخير والشر، تحاكي فيها ذوق المستهلكين ونزوعهم للترويح عن النفس، أكثر من حاجتهم إلى التعلم. فحينما اضطلعت الفلسفة بمهمة تعليم القيم الأخلاقية، لم تكن تجاري الوعي العمومي، ولم تهادن الذائقة الشعبية قط، بل كانت تشاكس في طريقة تأملها للفائدة الإستراتيجية، مِنْ اتباع سلوك دون آخر.

إن الخشية من التعرّض لعواقب الوقوع في الخطأ، تتحوّل إلى ملاذ هروبي للتنصل من الحياة الواقعية، بما يعزِّز الانسحاب والتقوقع داخل الذات التي لا تروِّح فيها النفس عن نفسها عبر لهوٍ، أو انشغال براني، أو عبر تدبُّر وتدبير العلاقة مع الآخر، بل تعيش الذات تعاسة جوانية من جراء انفرادها، الذي قد يجعلها تستغرق في التفكير في العلّة الوجودية التي تثقل كاهل الإنسان بهموم لا طائل فيها، ولا سيما بعد أن برزت اليوم مشكلة أخطر من الأزمات التي كانت تنضوي تحت سقف الانتماء إلى هوية، عبَّرت عن جوهر انتماء الإنسان إلى دين، أو قبيلة، أو عائلة، أو إثنية أو وطن... الخ. فمع انسحاب هذه الأغطية الوجدانية، وتقهقرها السريع لمصلحة منطق العولمة

الذي أطاح حدود النطاق «الهوياتي» القديم، ليصل إلى تجاوز نطاق الدولة القومية الحديثة، أي إلى حالة تبدو فيها البشرية تعاني مخاض ولادة شكل جديد من العلاقات والانتماءات المتعثّرة، بسبب لا تكافؤ الاندماج في مسار حضاري، أرغم الجميع على السير فيه، رغماً عنهم، رغم المفارقة التي تجدها عند من ينتقد العولمة ويرفضها، من دون أن يستطيع التخلي عن هاتفه الجوال، ولا عن الجلوس أقل من ساعتين إلى «الإنترنت». لكن هذا المأخذ العسير والمحيِّر في منطق العولمة، ناجم عن تلك المفارقة نفسها. حيث لا رغبة في ما لا إرادة لنا فيه...، وهو ناجم أيضاً عن المظهر الإمبراطوري لإملاءاتها الخبيثة التي تجرُّنا برويّة ونعومة (ريش النعام) إلى حيث لا نريد...!

وفي هذا السياق، ثمة نموذجان حضاريان، لا يعانيان معاناة المجتمعات التي تتصف بصفاء عرقي ثقافي أو إثني، أبرز من يمثّلهما الولايات المتحدة الأميركية وكندا. أضف إليهما أُستراليا المتحررة من ثقل الماضي، والمقبلة على الحاضر والمستقبل، بلا عقد تاريخية كالتي تعيق صيرورة الأمم التي تعيش على رومنسية أمجاد نابليون وشكسبير، وخالد بن الوليد وجنكيز خان، كما حال كل الأيقونات التي تقف حجر عثرة أمام الإقبال بحماسة وهمّة على المستقبل. إنّ ملاءمة هذا النوع مِن الانتماء أو الأحرى، هذا النوع مِن اللاانتماء مع طبيعة تلك الأمم المتشكلة من خليط سكاني غير متجانس، جعلها رائداً حضارياً لهذا العصر. وهذا ما صيَّرها على درجة من التمكن. بدت فيه صاحبة اليد الطولى في فرض إملاءات، تتسم بطابع إمبراطوري في فرض نمط حياتي، يتلاءم نوعه الاستهلاكي مع فسيفساء هوية حضارية مهجَّنة بتنويعات، ليست متوافرة في مجتمعات الأطراف القائمة على صفاء قومي وتجانس عرقي، لا يتلاءم مع روافد النمط الاستهلاكي لعولمة المراكز الصناعية.

من هنا تتعاظم المشكلة بقوة أكبر في المجتمعات التي لم تنجز دولتها المدنية بعد، خصوصاً بعد أن وجدت نفسها في طور الانتقال من مجتمع عشائري-قبلي-مذهبي، إلى ما بعد الدولة. على هذا النحو، تحوّل الإنسان العربي بموجب هذه المعادلة مما قبل المواطن إلى كائن «عولمي» بحسب تعبير د. فتحي المسكيني الذي أردف يقول: «إن عصرنا الإمبراطوري، لا يحتمل أي تأسيسية جديدة لأي عقل قومي منعزل عن المجرى الروحي للإنسانية الحالية. ولذلك نقترح أن نصوغ معنى تجديد الفكر العربي على الشكل التالي، أي بحسب تعبير كانط: جدِّد فكرك بحسب القاعدة التي تُمَكِّنك من أن تريد لها في الوقت نفسه، أن تصبح قانوناً كونياً»(١).

إلّا أن المشكلة هنا، تتمثل في أن العولمة، ليست شاخصة أمامنا على نحو ما، يتجسد في كينونة كاملة الأوصاف، تسمح بتجنبها أو إزاحتها، فهي تتغلغل في نمط حياتنا بالطريقة نفسها التي يستفيق فيها مريض السرطان على مصاب، لا شفاء منه. وفي هذا السياق، أرجو ألّا يُفهم تشبيهي هذا على أنه موقف رافض، رغم ما يستبطنه هذا التشبيه من خوف وقلق حيال حياة المجتمعات العربية المهدَّدة بالموت، مِنْ جرّاء عجزها عن التكيُّف مع تحديات العولمة الداهمة. وهذا بسبب إخفاقها التاريخي في بناء دولة، نحتاج إليها للانتقال إلى ما بعدها... فكيف والحال هذه إذا كنا لا نزال نعيش مرحلة ما قبل الدولة..؟ حيث لا ماركسية عبد الله العروي الذرائعية نجحت في هذه المهمة، ولا إسلام المتنورين سمح بالانتقال إلى ما بات يشكل ضرورة من ضرورات العيش في عصر، «أصبحنا فيه غرباء إذاً، ليس فقط عن الآخر الحضاري المختلف، بل عن أنفسنا... لقد أصابت جميع الثقافات والفرديات الحيّة للإنسانية الحالية

(١) د. فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢١٩-٢٢٠.

هالة من الغربة الموجبة، انقلبت معها الهويات وأشكال الانتماء إلى مغامرات حيوية»[١].

وبمناسبة الكلام عن الهويات، تجدر الإشارة إلى أن التحوّل الذي أصاب انتماءنا بخطب، نجم عن تبدُّل الشروط التي كانت واضحة وضوح النطاق القومي، أو الإثني، أو اللغوي للفرد الذي يعيش اليوم حالة من التناقض «الهووي» بين أن يصير عولمياً، على ما تقتضيه ضرورة الانفتاح على العصر الجديد، من جهة، أو أن يحفظ الأمانة الوجدانية لإرث معنوي، يغذي الأنا بالأسباب التي تدفعها للتضحية بنفسها: دفاعاً عن الوطني، أو القبلي، أو العائلي من جهة ثانية. وإذا صح ما قاله لنا المفكر (نوربرت الياس) «من أنه ليس بوسعنا فهم ما جرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر في الغرب على مستوى الهوية إذا فصلنا التأملات الفلسفية حول الأنا المرتبطة بسيرورة التطور الاجتماعي والسياسي (يقصد بنظريات العقد الاجتماعي) عن تحول النحن. إن تمكّن الدولة الاستبدادية في الغرب (ولا سيما في فرنسا) من ضمان احتكارها للعنف الشرعي وجباية الضرائب على أرض ما وشرعية معاييرها النفسية، هو الذي سيجعل من هذه الدولة، الحامل المفضّل لتعزيز تصوّر جديد للعلاقة بين النحن والأنا»[٢].

## هل أن تصدّع الهوية والانتماء تجلٍّ للمأزق الحضاري؟

إذا كانت هوية الأنا لا تتشكل بمعزل عن هوية النحن، نعيش اليوم نوعاً من الاضطراب في انتماءٍ تصدّع، بسبب وقوفنا على عتبة مرحلة جديدة، بعدما استُنفِدَت الدولة القومية، كشكل معبر عن النزعة القومية، التي أدت إلى إنكار

(١) د. فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية...، مصدر سابق، ص ٢٢١.

(٢) أزمة الهويات، كلود دوبار، ترجمة رندة بعث ، المكتبة الشرقية، بيروت، ٢٠٠٨، ص٥٢-٥٣.

الآخر بالمطلق وإخضاعه باسم التفوق الحضاري للنازية مثلاً، لتتحول النازية مِنْ بعدها إلى صفة للوحشية والإلغاء في الحرب العالمية الثانية المدمرة. فلا مناص من الاعتراف بأننا سنشهد بروز هوية جديدة، ترتسم معالمها بمؤدى تجاوزنا للدولة القومية التي استُنفِدت في القرن العشرين، على ما يراه هابرماس. إذ لم تعد تلبي الدولة القومية حاجة الأنا والنحن للعيش في فضاء عالم رقمي- افتراضي، لا يحدّه نطاق جغرافي آسر، ولا يخضع لرقابة جهاز دولة، تمنع انتقال الرساميل والإقامة، وتحدّ من حرية الاستثمار والسفر. والسؤال هنا «هل تكفي عولمة الأسواق الحالية وعولمة المبادلات الاقتصادية، والجاذبية الواضحة التي يثيرها أسلوب الحياة الغربي (الأميركي أو الأوروبي) لدى سكان جزء كبير من الكوكب للمصادقة على أطروحة الانتصار الكوني للعقلنة الاقتصادية على أي شكل آخر للمنطق والاعتقاد؟ بالتأكيد لا [يقول كلود دوبار ويضيف] تبقى هذه العقلانية مثار خلاف، تؤدي إلى صعود الإرهاب الأصولي... كما تتطوّر حركات اجتماعية جديدة، ليست دفاعية ومحلية فحسب، بل تميل إلى الترويج لقضايا كونية مثل قضيتي البيئية والنسوية... صحيح أن أياً من هذه المقاومات للنظام الرأسمالي لا تستطيع ادعاء الكونية المجسدة لمشروع مضاد موحّد وشامل لسيطرة الأسواق العمياء... لكن أشكال المقاومة هذه تصوغ هويات شديدة الاختلاف عن هوية رجل الأعمال الذي يحثه منطق اقتصادي محض»[1].

لا أدري ما إذا كان بروز مثل هذه الحركات المناهضة لمنطق العولمة، يعبّر أكثر عن تململ مما لا مناص منه، أم هو دليل على أهمية الاعتقادات المحلية في سياق الاندماج في العالمية... فإذا كانت الأزمة ليست في الإملاءات الاقتصادية وحدها، إنما في المفاعيل المترتبة على استهلاك سلع اقتصادية،

(١) كلود دوبار، أزمة الهويات...، مصدر سابق، ص٧٦-٧٧.

تؤثّر في منحى التفكير والاعتقاد نفسه، فهذه البُنى ليست بحلّ من الوضعية الاقتصادية، ولا هي معزولة عن أساليب الإنتاج وأدواته، فتغيُّر وعينا حيال النظرة إلى الأشياء واعتقادنا بها، حاصل لا محالة، بالمعنى الماركسي الذي ذهب إلى أن التبدّل الاقتصادي هو الذي يحدّد مآلات تبدلاتنا الاجتماعية والسياسية والنفسية، وليس العكس. وهذا واضح بالبداهة التي نفهم معها كيف أن الوجه الاقتصادي مِن شراء هاتف جوال وكومبيوتر محمول، يتعدّى منطق الربح والخسارة إلى ما يجعلنا نسأل عن مآلات تأثير هذه البضاعة المشتراة، في آلية تفكيرنا وفي نظرتنا إلى الأنا والنحن، وفي اعتقادنا بالحاضر والمستقبل، وبالتالي في انتماء الفرد إلى هوية، تشكّلت عبر صيرورة منعطف حضاري، متصل بنشأة الدولة القومية الحديثة، التي نشهد أفولها لمصلحة روابط وعلاقات جديدة، يلعب فيها إدراك المصلحة الفردية للأنا، دوراً في تأسيس هوية النحن. حيث لم تعد قرابة الدم، ولا روابط اللسان، ولا التاريخ ولا الجغرافيا، تكفيان للتعبير عن الانتماء إلى نطاق محدود بحدود دولة ما، أو قومية ما. وهنا تستحضرنا قضية نضال الحركات اليسارية الراشدة في مناهضتها لعولمة الاستثمارات المالية المتفلتة من الكوابح القانونية والملتفّة على الروادع الأخلاقية في نهبها لخيرات الأرض، من دون أن تعير أي اهتمام لسلامة البيئة العالمية، ومن دون أن تلتفت إلى الانعكاسات السلبية للاتكافؤ الطبقي على الأمن والأمان الاجتماعيين. فالحركات المناهضة لعولمة الشركات العابرة لحدود الأوطان، لا تدعو إلى الانسحاب مما لا يمكن الانسحاب منه، ولا تحثّ على مقاومة هذا الشكل الجديد الذي تأدى عن علاقات سياسية واقتصادية واجتماعية، عكست وجه تطور، مُعترف به على الرغم من القلق حيال الإرث الثقافي لبعض المجتمعات المحلية المهدّدة بالانقراض، وفق ما يفرضه المنطق الطبيعي لاصطفاء الأقوى. لكن

هذه الهواجس لم تَحُل دون تثمين المناهضين للعولمة جدوى الاختراعات التكنولوجية، مِنْ حيث عائداتها المفيدة على البشرية جمعاء.

إن مطالبة الدولة الحديثة بالتدخل في تحديد أرباح الشركات العالمية عبر أشكال من الضريبة المتصاعدة، نجم عن الإيمان بالشكل الوظائفي الجديد للدولة القومية ودورها في الذود عن التوازن الاجتماعي لرعاياها، في وقت تجاوزنا هذا الطور وتعديناه إلى ما بعد الدولة القومية التي نعيش مخاض رسوها بصورة جديدة. لسنا بصدد رسم معالمها التي وإن اختلفنا على توصيفها، إلا أننا لا نختلف على ما يجب أن تتسم به من قدرة على التكيف مع التطورات التكنولوجية المتسارعة. حيث «لا يحتاج الإنسان الأخير إلى تسامح، لأنه لم يعد يعنيه خروجه من الوصاية إلى حرية المعتقد، بل هو يحتاج إلى ضيافة»[١]. بالمعنى الذي قال فيه كانط «لا تعني الضيافة إذاً، سوى الحق الذي يملكه كل غريب في ألا تتم معاملته بوصفه عدواً في البلد الذي يحل فيه»[٢]. ليس لأننا غدونا غرباء عن أنفسنا، بعد أن سلختنا التكنولوجيا وأحالتنا إلى كائنات عارية من الأغطية الوجدانية الرمزية، التي كانت تشكل قيمتنا المعنوية المثلى، وليس لأننا نحتاج إلى إيواء حنون من تعب هذا التيه الوجودي في صحراء حياتنا القاحلة الممتلئة باشياء لا تنتهي، بل لأن العولمة هي بمثابة إعصار رهيب نحتاج فيه إلى الحماية من دفق أشيائه المنصبة على رؤوسنا بأسرع من قدرتنا على التفكر في أحوال وجودنا، وبأقوى من مناعتنا على الاحتفاظ بحميمية نوستالجيا انتماءاتنا الدافئة.

إذاً، ما حاجتنا إلى الفلسفة إذا تكفلت السوسيولوجيا بتفسير تحولات

---

(١) الفيلسوف والإمبراطورية، د. فتحي المسكيني، مصدر سابق ،ص ٢٢١.

(2) E. Kant, *projet de paix perpetuelle*, in oteuvres philosophiques III, op.cit, VIII, p. 357-358.

الانتماء إلى هوية معينة، مثلما قامت السياسة باستشراف مآلات الأنظمة الحاكمة، والاقتصاد هو التالي لديه متخصصون بارعون في احتساب القيمة الفائضة، وتذبذبات العلاقة المعقّدة بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية للسلعة؛ ولا أحتاج إلى التطرق إلى إله العلم وأدعيائه المبشرين باختراعات تقنية، تفوق طاقة الإنسان على استيعاب مقدرتها على حل المعضلات العالقة.

## قيامة الفلسفة!

ليست أول مرة يُعلن فيها الاستغناء عن الطابع التأمّلي للفلسفة، باعتباره ينتمي إلى مرحلة تاريخية استدعت الترحال نحو غياهب عالم ميتافيزيقي، اندثر أمام ميتافيزيقيا العلوم التكنولوجية التي تَعِد البشرية بيوتوبيا مادية من نوع مختلف. إن هذا الرأي-الموقف، لا يعبّر عن ردّة فعل على فلسفات التاريخ التي كانت قد أدّت إلى تسويغ أنظمة شمولية وديكتاتورية فحسب، بل بسبب الانبهار اللافلسفي الذي طمس بصيرة المأخوذين باستكشافات العلم وإنجازاته إلى درجة طمست بصرهم عن النظر في جدل العلاقة التاريخية بين الفلسفة والعلم. فمثلما شهد القرن العشرون ولادة مدارس فلسفية، نحَتْ منحى التصدي للطابع الشمولي في الفلسفة، كالبيان الذي نشرته حلقة «فيينا» سنة ١٩٢٩، معلنة حدثاً تبشيرياً جديداً، تمثَّل بتصور علمي للعالم على أنقاض ميتافيزيقيا الفلسفات التاريخية المستغرقة في التأمل المجرد بعيداً عن «الوضعية المنطقية» التي تحولت إلى مذهب خاص بمجموعة من المفكرين الذين أرادوا بناء «نهج متواضع يعرف كيف يربط الاختبارية بالصرامة المنطقية التي تسمح بترجمة الانتظامات الملحوظة في تلك الوقائع على شكل قوانين ومعادلات مصاغة رياضياً»[1].

---

(١) فيم تفيد الفلسفة إذن، دومينيك لوكور، ترجمة محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب ٢٠١١، ص ٣٦-٣٧.

ومثلما نشأت مدرسة فرانكفورت في مرحلة كان فيها العالم منشغلاً بتجريب الفكر القومي في تجلياته النازية المتطرفة؛ ففي ذروة الحماسة للاشتراكية الماركسية، انبرت النظرية النقدية، كمذهب جاذب لمجموعة من المفكرين المتحدرين من الإرث الماركسي نفسه، بغية الهجوم على كل أشكال الميتافيزيقيا، في تجسيداتها المتمثلة بعقل أدائي، كما بالوضعية العلمية التي تخدم آليات السلطة الحاكمة التي تعمل على تدعيم النظم الاجتماعية القائمة. فالنظرية النقدية لهذه المدرسة «لا تقدم نفسها باعتبارها مبدأً إطلاقياً خارج صيرورة الواقع. والمقياس الوحيد الذي تلتزم به، هو كونها تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية في تنظيم علاقات الإنتاج، بما يحقق توافق العقل مع الواقع، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة»[١].

إن الانبناءات الفلسفية الجديدة تقوم دوماً إزاء القائم، في مقابلته، وبالضد منه، بما يعني أن القول بموت الفلسفة لمصلحة ما هو غير فلسفي، هو إعلان فلسفي بامتياز، حيث ينبري شكل جديد لفلسفة تنبثق من تحت الرماد، لترتدي حُلّة فكر جديد، تزعم من خلاله تصوراً استشرافياً، يطوبها في موقع ريادي، قبل أن تتحول بسبب تقادم الموقع نفسه، إلى هدف لسهام النقد والنقض الفلسفيين في مرحلة لاحقة.

فإذا كانت اليوتوبيا استشرافاً يستبق أي تحول في العالم، على غرار ما روَّجت له الخطابات المبهورة في هذه الأيام ببريق عالم مشع بإضاءات تكنولوجيا أداتية إلى درجة، تَحَولَ فيه الشوق إلى العتمة والسكون، مطلباً ضرورياً للراحة والاستكانة. وذلك بغية التأمل في المفاعيل المترتبة على مثل تحول دراماتيكي كهذا نحو حياة جديدة، تنمَّط فيها الاستهلاك والذوق

(١) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت...، مصدر سابق، ص٢٠٦-٢٠٧.

والتفكير على نحو ما نراه من انجذاب لافت عند الأجيال الصاعدة إلى نجومية (Beyonce - violetta) في أصقاع العالم كافة، وعلى شاكلة ما ينتعله المراهقون في أقدامهم من أحذية موحدة لماركة (converse) في السويد، كما في اليابان، في لبنان، كما في الإمارات... الخ.

فالفلسفة كانت لا تُعنى فيما مضى بالمنحى الوضيع الذي دفع الناس إلى انتعال أحذية (Nike) مثلاً، ولا إلى إقبالهم على (السوشي) لأنها كانت تظن نفسها أعظم من أن تخوض في نقاشات أخسّ من مستوى بحثها عن العلّة الأولى للوجود. أما اليوم فالمسألة تبدلت، بعد أن وضعت الفلسفة نفسها إزاء العالم المتعيِّن في مجرياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وليس فيما وراء العالم... أو قبله...، هكذا أمست المتغيرات تمسّ الفلسفة في الصميم. ومثلما سبق وذكرنا «ها نحن قد دخلنا في إحدى هذه الفترات النادرة في التاريخ التي يمكننا فيها أن نتفلسف «لأنه يجب علينا ذلك». إن لحظات الغليان الفلسفي الكبرى نادرة جداً . فلقد كان ينبغي دوماً للفكر أن يصطدم بحائط ما»[1].

إن الأزمة التي يعانيها تفكيرنا في المستقبل، لا تقل فداحة عن الحالة المتأزمة حيال التيه الذي ألمّ بالإنسان المعاصر، وأحاله إلى كائن وضيع أمام عظائم الكون وكبائر الطبيعة. وبالفعل، نجد أنفسنا اليوم واقفين وجهاً لوجه أمام حائط مسدود حيال الماقبل... والما بعد... بطريقة تبعث على الشفقة من وضع لا يطاق، يستجدي تدخلاً راديكالياً، أقله من أجل إعادة التموضع في حيّز، يعيد إحياء ذاكرة الإنسان المعاصر بأنه هو من صنع التكنولوجيا التي أصبح مستلباً لها بطريقة أنسته فحوى وجوده. وفي هذا السياق، لا مجال لغير

(١) دومينيك لوكور، فيم تفيد الفلسفة إذن، ترجمة محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١، ص ٣٩.

الفلسفة في أن تخوض بتحديد غايته الإستراتيجية، عبر تصوّرات متسقة مع حيثية وجود الإنسان في واقع حقيقي، وليس في واقع افتراضي.

لكن إذا كان الحيِّز المتمثل بالواقع الافتراضي الناجم عن الوفرة التكنولوجية، وعن التخمة في المعرفة الرقمية، يلعب الدور الوظائفي نفسه للملاذ الذي شكله الوعد الديني واليوتوبيا الفلسفية، فإن هذا يستوجب تدخلاً عاجلاً للفلسفة، كي تستعجل البحث في أسباب استعاضة الإنسان المعاصر عن واقعه الحقيقي بواقع افتراضي، يأمل فيه الامتلاء بسعادة متنصلة دوماً من التحقُّق، ومتحققة في حيِّز وعد مأمول، وافتراض متصور.

وهنا، لا نعول على إجابة فلسفية، قد لا تُغيِّر من مآل هذه الصيرورة المعرفية المتدفقة البتة، وقد لا نصوِّب من وجهة سيرورة التكنولوجيا نحو ما لا يمكن التنبؤ به. إلا أنها تجعلنا ندرك علّة هذه الإحالة الأبدية بين الواقع والتصور، بين ما هو كائن، وما هو مفترض أن يكون، لا سيما وأن الفلسفة تتموضع كعادتها، في موقع يتيح لها أن تنظر إلى ما لا تستطيع الذات الإنسانية أن تتعامى عنه، ولا أن تراه بذات نفسها.

# المصادر والمراجع

## المصادر والمراجع بالعربيّة


١- أرتور شوبنهور، كيوم مورانو، ترجمة فاروق الحميد ، دار التكوين، دمشق ٢٠١٣.

٢- أرتور شوبنهور، نقد الفلسفة الكانطية، ترجمة حميد لشهب، جداول، بيروت ٢٠١٤.

٣- آلان دو بوتون، عزاءات الفلسفة، ترجمة يزن الحاج، دار التنوير، بيروت ٢٠١٦.

٤- آلان باديو وسلافوي جيجيك، الفلسفة في الحاضر، ترجمة يزن الحاج، دار التنوير، بيروت ، ٢٠١٣.

٥- آلان باديو، في مدح الحب، ترجمة غادة الحلواني، دار التنوير، بيروت ٢٠١٤.

٦- ادموند هوسرل، مباحث منطقية، ترجمة موسى وهبة، الكتاب الأول، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٠.

٧- براتراند رسل، مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين، دمشق ٢٠١٦.

٨- بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، بيروت ٢٠٠٦.

٩- بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، بيروت ٢٠٠٩.

١٠- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، ٢٠٠٤.

١١- جان بول سارتر، الكينونة والعدم، ترجمة د. نقولا متيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

١٢- جاك دريدا ـ اليزابيت رودينيسكو، ماذا عن غد، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق ٢٠٠٨.

١٣- جاك ديريدا، فصول منتزعة، ترجمة عبد العزيز العيادي، وناجي العونلي، ومعز المديوني، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٥.

١٤- جاك ديريدا، أطياف ماركس، ترجمة، منذر عياش، قضايا العصر وصراع الحضارات، حلب، ١٩٩٥.

١٥- جاك ديريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨ .

١٦- جاك ديريدا، المهماز، ترجمة عزيز توما، وابراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ٢٠١٠.

١٧- جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، المغرب.

١٨- جان فرانسوا رورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٩.

١٩- جاني فاتيمو، نهاية الحداثة، ترجمة نجم بو فاضل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٤.

٢٠- جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٥.

٢١- جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب الجديد، بيروت، ١٩٩٣.

٢٢- جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٢.

٢٣- جيل دولوز ـ كلير بارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة عبد الحي أزرقان، وأحمد العلمي، افريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٦.

٢٤- حوار مع لوك فيري، المهمات الحالية للفلسفة، نقلاً عن كتاب فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٩.

٢٥- دومينيك لوكور، فيم تفيد الفلسفة إذن، ترجمة محمد هشام، افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١١.

٢٦- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨.

٢٧- عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢.

٢٨- عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، بيروت، دار التنوير، ٢٠١٥.

٢٩- فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.

٣٠- فريديريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، جزء أول ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٤.

٣١- فريديريك نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، جزء ثانٍ، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٥.

٣٢- فريديريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، شرق غرب للنشر، بيروت، ١٩٩٥.

٣٣- فريديريك نيتشه، إرادة القوة، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، ٢٠١١.

٣٤- فالتر بنيامين، شارع ذو اتجاه واحد، ترجمة ناجي العونلي، شرق غرب، للنشر، بيروت، ٢٠١٢.

٣٥- فوكو صحافياً، ترجمة البكاري ولد عبد المالك، جداول، بيروت، ٢٠١٢.

٣٦- كمال البكاري، ميتافيزيقا الإرادة، دار الفكر العربي، بيروت، ٢٠٠٠.

٣٧- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩.

٣٨- كلود دوبار، أزمة الهويات، ترجمة رندة بعث المكتبة الشرقية، بيروت، ٢٠٠٨.

٣٩- كولن ولسون، اللامنتمي، ترجمة أنيس زكي حسن، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٩.

٤٠- د. محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٠.

٤١- ماكس هوركهايمر ـ ثيودور ف. أدورنو، جدل التنوير، ترجمة د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٦.

٤٢- ماكس هوركهايمر، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة ناجي العونلي، دار الجمل، بيروت، ٢٠١٥.

٤٣- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة د. فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٣.

٤٤- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من الباحثين، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٩-١٩٩٠.

٤٥- ميشال فوكو، همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي، ومصطفى كمال، ومحمد بو لعينس،منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٦.

٤٦- نقولا هربان، مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨.

٤٧- هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٣.

٤٨- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، بيروت،٢٠٠٧.

٤٩- هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، دار الكتاب الجديد، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، بيروت، ٢٠١٣.

٥٠- هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.

٥١- ميشال سار، الإصبع الصغيرة، ترجمة د. عبد الرحمن بو علي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، ٢٠١٢.

٥٢- نديم نجدي، بيان الأطياف، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٩.

٥٣- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٠.

٥٤- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٥.

٥٥- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ٢٠٠٣.

## المجلات والدوريات

١- مجلة الثقافة العالمية، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ١٧٨، تموز/ يوليو، ٢٠١٥ .

٢- مجلة يتفكرون، العدد الثاني، تصدر عن مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، خريف، ٢٠١٣.

٣- مجلة عالم الفكر، مجلة دورية، محكمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، تشرين أول ـ كانون أول أكتوبر - ديسمبر، المجلد ٤١،الكويت، ٢٠١٢.

٤- جريدة الحياة ٢٠١٤/١١/٢٦، جان لوك فيري، أثر الكتابة بواسطة الكومبيوتر في الإدراك والتعلم.

٥- يفغيني مـوروزوف، الضجر في عالم المدينة ووسائط الاتصال الجديدة، صحيفة الحياة، ٢٠١٤/٤/١٦، العدد ١٨٦٣٩، نقلاً عن نيويوركر الأميركية.

٦- جوناثان غراي، النظام الرأسمالي وتعميم الأرق، وقلة النوم، صحيفة ليبراسيون الفرنسية، ٢٠١٤/٦/٢٢، نقلاً عن ملحق نوافذ في صحيفة المستقبل، ٢٠١٤/٦/٢٩.

٧- مقابلة مع هنري كيسنجر، نقلاً عن ذي ناشيونال الأميركية، أجراها جاكوب هيلبورن٢٠١٥/١٠/٩، ترجمة وإعداد منال نحاس، جريدة الحياة، ٢٠١٥/٨/٢٦، العدد ١٩١٣٦.

٨- مقالة بعنوان «الافتراض قابل للحياة أيضاً» ٢٠١٥/٨/١١، جريدة الحياة، العدد ١٩١٢١.

## المصادر والمراجع بالفرنسيّة

1 - Adam Smith, *Recherches sur le richesse des nations,* I partie.

2 - Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942

3 - E. Kant, *projet de paix perpetuelle*, in oteuvres philosophiques III, VIII.

4 - M. Foucault. Nietzsche, *Freud et marse*, in Nietzsche Paris, Minuit, 1967.

5 - Nietzche, *par de la le bien et le mal*, trad. Ganvieve Bianiquis coll. 10/18, G.U.F. Paris 1988, S1.

6 - Nietzsche, *la volonté de puissance*, traduction de G.Bianquis, ed.Gallimard, 1947.

7 - P. Ricoeur: *Reflexion faite*, ed, Esprit, Paris, 1995.

تتحمّل اللغة قسطاً من المسؤولية، باعتبارها درجت تاريخيّاً على حمل المعنى الفلسفيّ وإدراجه في التداول، على نحوٍ لا يمكن أن نتخيّل معه فلسفة بلا كلمة. فمثلما يستحيل كتابة شعرٍ رقمي، ومثلما لا نستطيع أن نتخيّل رياضيات شاعرية أيضاً، لا يمكن أبداً أن نتصوّر فلسفة بلا كلمات، تنطوي بدورها على سيمياء معنىً غير محسوم ولا متفق عليه، فينشأ بمؤدى تنوّع الدلالات، سوء فهمٍ ضروري، يشكّل شرطاً تأسيسيّاً لتكوين فلسفة، يتناظر فيها المفكرون حول قضايا عدّة، على خلفيّة إحقاق العدل، وبَنِيّة استجلاب السعادة للناس.

فبعد أن اتخذت اللغة طابعاً أنطولوجياً، ارتقى وجودها إلى مصاف ميتافيزيقيّة، لا نقول من خلالها... إنما هي من يقوّلنا عبارات، لها كينونة منفصلة عنّا، بقدر ما تتّصل بوجودنا على نحوٍ، يغدو فيه للإله وجود كلاميّ راسخ في التصوّر الذي تستفزه الكلمة.

فعندما تتحوّل الكلمة إلى جسرٍ عبورٍ لتبديل المعنى، من الطبيعي أن يستشعر أفلاطون وأرسطو فكرة الموت، انطلاقاً من وجودهما في زمنٍ له حيثيات، لا تمتّ بصلة إلى ما صار عليه وقع الموت في يومنا هذا، بعد أن صار متّصلاً بالراحة من هذه الأبديّة المملّة، مع انعدام أفق الإجابة عن أسئلة حياتنا الصعبة، ومع انعدام جاذبية العيش السعيد في الدعوة إلى مصالحة الإنسان مع نقصانه.

**د. نديم نجدي، كاتب وروائي لبناني.**
**أستاذ مادة الفلسفة في الجامعة اللبنانية.**

**صدر له:**

- **بيان الأطياف، دار الفارابي، ١٩٩٨.**
- **أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، ٢٠٠٥.**
- **خفايا ساطعة.. بين ما نريده وما لا إرادة لنا فيه، دار الفارابي، ٢٠٠٨.**
- **يوم أشرقت الشمس من الغرب، (رواية) دار الساقي، ٢٠١٠.**
- **تقلبات رجل موسمي (رواية)، دار الفارابي، ٢٠١١.**
- **جدل الاستشراق والعولمة، دار الفارابي، ٢٠١٢.**
- **إضاءات نيتشوية (ما قبل الكلام... وما بعده) دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٢. ط٢، ٢٠١٣.**
- **إضاءات نيتشوية (منسيات فاضحة) دار الفارابي، ط١، ٢٠١٣.**
- **انكسارات صبي (رواية)، دارالفارابي، ٢٠١٤.**


ISBN-13: 978-614-432-691-6
9 786144 326916